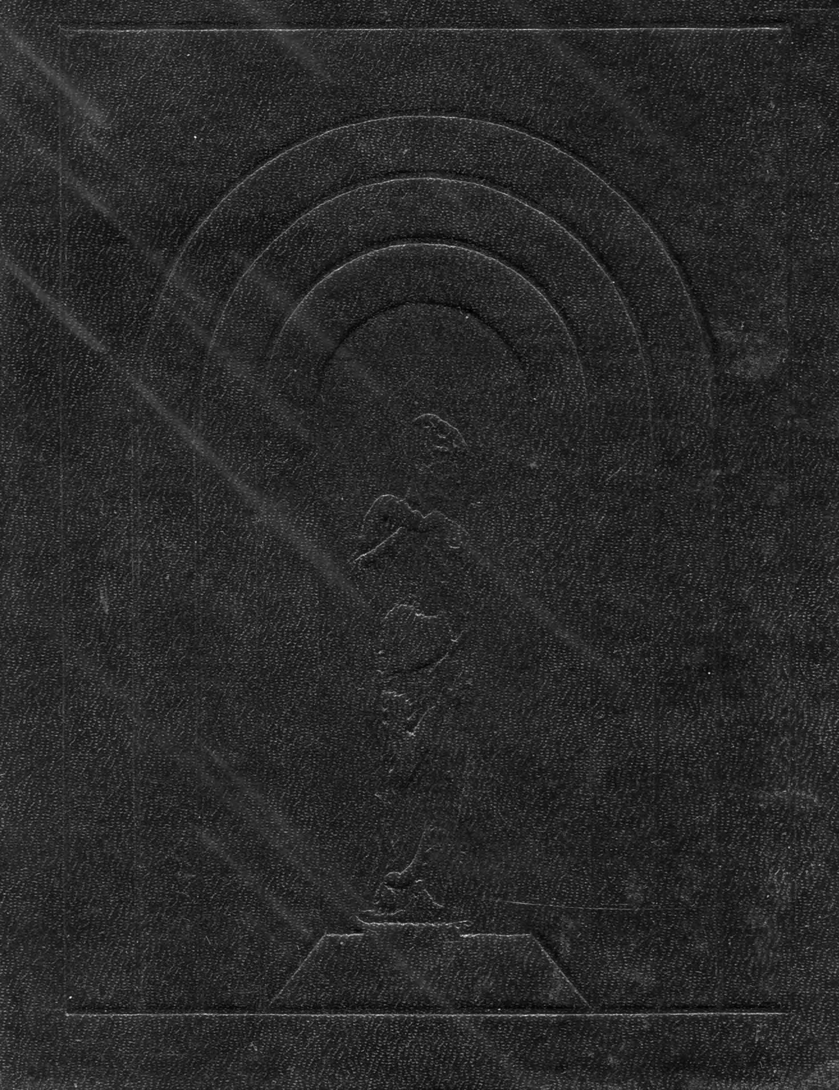
Карл Густав ЮНГ

ДУХ МЕРКУРИЙ




ИСТОРИЯ
ПСИХОЛОГИИ
В ПАМЯТНИКАХ



Карл Густав ЮНГ

ДУХ МЕРКУРИЙ

МОСКВА
КАНОН
1996

ББК 88
Ю51

ИСТОРИЯ ПСИХОЛОГИИ
В ПАМЯТНИКАХ

Серия основана в 1993 г.

Научный редактор *В. Марков*

Художник *Ю. В. Сенин*

Юнг К. Г.

Ю 51 Собрание сочинений. Дух Меркурий / Пер. с нем.— М.: Канон, 1996.— 384 с.— (История психологии в памятниках)

ISBN 5-88373-068-X

В настоящий, четвертый том входят малые работы К. Г. Юнга, разрабатывающие тему архетипа духа, каким он предстает в алхимии, фольклоре и искусстве и науке, а также в самосознании творца аналитической психологии. Основу книги составляют две работы из «малого алхимического цикла» — «Дух Меркурий» и «Парацельс как духовное явление», публикующиеся на русском языке впервые.

Ю $\frac{0303020000-75}{57В(03)-96}$ **Без объявл.** **ББК 88**

ISBN 5-88373-068-X

ЧАСТЬ I

ДУХ МЕРКУРИЙ

Ηρμη κοσμοκρατωρ, ενκαρδιε, κυκλε σεληνης
στρογγυλε και τετραγωνε, λογων αρχηγετα γλωσσης,
πειθοδικαιοσυνε, χλαμυδηφορε, τηνοπεδιλε,
παμφωνου γλωσσης μεδεων, θνητοισι προφητα...

«Гермес миродержец, сердцежитель, диск лунный,
Круглый и квадратный, зачинатель словес во языцех,
Правде послушный, хламидоносец, крылами обутый,
Всезвучного языка промыслитель, смертным прорицатель»

Papyrus XVIIb (Straßburg) 1179, 1 ff.
(Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* II, p. 139)

Доклад, прочитанный на двух собраниях общества «Эранос» в Асконе (1942) и опубликованный в ежегоднике этого общества за 1942 г. (Zürich, 1943). В переработанном и расширенном виде в: *Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie*. Zürich, 1948.

Часть первая

а. СКАЗКА О ДУХЕ В БУТЫЛКЕ

Внося свой вклад в настоящий симпозиум по Гермесу[1], я попытаюсь показать, что этот отливающий всеми цветами и способный на любые козни бог не канул в небытие с гибелью античного мира, а продолжал жить в странных и причудливых обличьях еще долгие века, вплоть до самого недавнего времени, своими лукавыми художествами и целительными дарами удерживая дух человеческий в постоянном напряжении. Детям и сейчас еще рассказывают сказку братьев Гримм «Дух в бутылке» — она вечно жива, как и все сказки, но, кроме того, в ней — квинтэссенция и глубочайший смысл герметического таинства, каким оно дошло до наших дней.

Жил однажды на свете бедный дровосек. Был у него единственный сын, которого он хотел послать учиться в университет. Однако на ученье сына он сумел выделить лишь очень незначительную сумму, так что деньги кончились задолго до экзаменов. Сын воротился домой и стал помогать отцу на работе в лесу. Как-то во время полуденного отдыха отправился он бродить по лесу и набрел на старый могучий дуб. Внезапно он услыхал чей-то голос, доносившийся из-под земли. Кто-то кричал: «Выпусти меня, выпусти!» Покопался он среди корней и нашел там плотно запечатанную бутылку, из которой вроде бы и доносился голос. Он вынул пробку —

---

[1] Ниже я предлагаю лишь общий обзор понятия Меркурия в алхимии, а отнюдь не исчерпывающее изложение. Соответственно приводимые материалы следует рассматривать только как примеры, не притязающие на полный охват данной темы.

и тотчас оттуда вышел дух, который начал расти и за несколько мгновений стал высотой с полдерева. Страшным голосом закричал ему дух: «Знаешь ли ты, что меня заперли в наказание? Я — могущественный Меркурий. Кто освободит меня, тому я должен сломать шею». Молодому человеку стало не по себе, но он быстро придумал одну хитрость. «Всякий может сказать, будто сидел в этой маленькой бутылке,— стал он поддразнивать духа,— только прежде он это доказать должен». Поддавшись на уловку, дух залез обратно в бутылку. Юноша поспешил закупорить ее, и дух снова оказался пленником. На сей раз дух посулил юноше богатое вознаграждение, если тот его опять выпустит. Тогда юноша выпустил духа — и получил от того в награду небольшой лоскут вроде пластыря. «Если потрешь ты одним концом рану, то она заживет, а потрешь другим концом сталь или железо, обратятся они в серебро»,— молвил дух. Когда юноша провел этим лоскутом по своему сломанному топору, топор превратился в серебро, и он сумел продать его за четыреста талеров. Так отец с сыном избавились от всех забот и тревог. Юноша смог продолжить учение, а благодаря волшебному пластырю стал впоследствии знаменитым лекарем[2].

b. ЛЕС И ДЕРЕВО

Какую же мудрость нам надлежит извлечь из этой истории? Как известно, сказки, подобно сновидениям, мы можем рассматривать как продукты фантазии, понимая их в качестве спонтанных высказываний бессознательного о самом себе.

В начале многих сновидений говорится что-либо о сцене, на которой разворачивается действие сна — так и в нашей сказке местом чудесного происшествия назван лес. Лесная чаща, место темное и непроницаемое,— вместилище всего неведомого и таинственного, подобно водным глубинам и морской пучине. Лес — удачный синоним бессознательного. Среди множества деревьев — живых существ, которые в совокупности образуют лес,—

---

[2] [№ 167: «Дух в бутылке» (Пересказ).]

особенно выделяется своими размерами *одно* дерево. Деревья, подобно плавающим в воде рыбам, суть живые содержания бессознательного. Среди них отмечается особо значимое содержание — «дуб». У деревьев есть индивидуальность. Вот почему дерево часто выступает синонимом личности[3]. Рассказывают, что Людовик II Баварский повелел отдавать честь некоторым особенно внушительным деревьям в своем парке. Старый могучий дуб — что-то вроде лесного короля. Среди содержаний бессознательного он — центральная фигура, которая отличается наиболее ярко выраженными личностными чертами. Это прототип *самости,* символ истока и цели индивидуационного процесса[4]. Дуб знаменует собой еще бессознательное ядро личности; растительная символика передает глубоко бессознательное состояние последней. Отсюда можно заключить, что герой сказки относится к самому себе в высшей степени бессознательно. Он из числа «спящих», «слепцов» или «людей с завязанными глазами», каких мы видим на иллюстрациях к некоторым алхимическим трактатам[5]. Все это «непробудившиеся», которые не осознали еще самих себя, не интегрировали свою грядущую, более объемную личность, свою «целостность», или, говоря языком мистиков, те, кто не достиг еще «просветления». Для нашего героя, стало быть, дерево хранит в себе великую тайну[6].

Тайна сокрыта не в кроне, но у *корней* дерева[7]. Это — личность или нечто с чертами личности, обладающее поэтому и наиболее примечательными характеристиками

---

[3] Об одушевлении деревьев см.: Frazer, *The Magic Art* II, ch. 9. Деревья считались также местом, где обретаются духи мертвых, или отождествлялись с жизнью новорожденного (l. c., I, p. 184).

[4] См. «Traumsymbole des Individuationsprozesses» в: *Psychologie und Alchemie,* II. Наиболее известный тип — райское древо.

[5] *Mutus liber* (1677). Титульный лист: ангел с трубой пробуждает спящего.— Michelspacher, *Cabala, speculum artis et naturae* (1616) [*Psychologie und Alchemie,* Abb. 93]: На переднем плане, перед горой, на которой высится храм адептов, стоит человек с завязанными глазами, позади него другой человек преследует лису, которая исчезает в норе, прорытой в склоне горы. «Животное-помощник» показывает путь к храму. Лиса или заяц — это «ускользающий» Меркурий в роли вожатого (οδηγος).

[6] Подробный материал о символе дерева см. в моей статье *Der philosophische Baum.*

[7] Этот мотив использовался уже гностиками. См. Hippolytus, *Elenchos,* V, 9, 15, p. 101, где говорится, что многоименное и тысячеглазое «Слово Божье» «сокрыто в корне Всего».

личности — голосом, даром речи, осознанной целью. И эта таинственная личность требует, чтобы герой освободил ее. Она пленена и заточена против своей воли — заточена в земле, меж корнями дерева. Корни тянутся вглубь, в мир неживой материи, в царство минералов. В переводе на язык психологии это означает: самость укоренена в теле (= земле), даже в химических элементах тела. И что бы там ни значило само по себе это примечательное высказывание нашей сказки, оно ничуть не диковиннее того чуда, какое являет собой живое растение, уходящее корнями в неодушевленную стихию земли. Алхимики описывают стихии — свои четыре первоэлемента — как radices, соответствующие ριζωματα Эмпедокла, видя в них составные компоненты наиболее значимого, центрального символа алхимии, lapis philosophorum, который представляет собой цель индивидуационного процесса[8].

с. ДУХ В БУТЫЛКЕ

Тайна, сокрытая у корней,— это запертый в бутылку дух. Таится он у корней не изначально, не естественным образом, но сперва был заточен в бутылку, которую затем и спрятали под деревом. Можно предположить, что поймал и запер духа в бутылке некий чародей, т. е. алхимик. Однако, как мы увидим в дальнейшем, дух этот есть нечто вроде нумена дерева, его spiritus vegetativus [жизненный дух] — а это одно из определений Меркурия. В качестве жизненного принципа дерева он есть своего рода духовная квинтэссенция, абстрагированная от самого дерева, которую можно обозначить и как principium individuationis. Дерево в таком случае предстает внешним, зримым проявлением само-осуществления. Подобной точки зрения придерживались, очевидно, и алхимики. Так, в «Aurelia occulta» говорится: «С превеликим рвением искали философы центр дерева, что стоит посреди рая земного»[9]. Согласно тому же ис-

[8] Ср. *Psychologie und Alchemie,* Zweiter Teil.
[9] *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 568.

точнику, это райское дерево — Христос[10]. Впрочем, сравнение Христа с деревом встречается уже у Евлогия Александрийского (ок. 600 г.), который утверждает: «В Отце зри корень, в Сыне ветвь, в Духе плод, ибо сущность (ουσια) в Троих едина»[11]. Меркурий тоже trinus et unus [триедин].

В переводе на язык психологии наша сказка повествует вот о чем. Меркуриева сущность, т. е. principium individuationis, могла бы свободно развернуться в естественных условиях, но в результате предумышленного вмешательства извне была лишена своей свободы, искусственным образом заперта и скована заклятием, подобно злому духу. (Только на злых духов накладывается заклятие, а злобность духа Меркурия сказывается в его намерении убить юношу.) Допустим, сказка права, и дух действительно был таким злобным, как в ней рассказывается: тогда мы должны сделать вывод, что мастер, наложивший заклятие на principium individuationis, преследовал какую-то благую цель. Но кто же он, этот благонамеренный мастер, в чьей власти заклясть и объявить вне закона принцип человеческой индивидуации? Подобной властью может быть облечен лишь властитель душ в духовном царстве. У Шопенгауэра principium individuationis — источник всего зла; еще отчетливее эта идея выражена в буддизме. Но и в христианстве природа человеческая рисуется обремененной peccatum originale [первородным грехом], печать которого искупается самопожертвованием Христа. «Естественный» человек, предстающий в своей «природной» данности, не добр и не чист, и если бы ему пришлось развиваться per vias naturales [естественным путем], то из него выросло бы существо, не слишком отличающееся от животного. Голый инстинкт и наивная бессознательность, не омраченная никаким чувством вины,— вот что возобладало бы, не положи «мастер» конец этому бездумному существованию природного существа, нарушив его свободное развитие размежеванием «добра» и «зла» и объявлением «зла» вне закона. Поскольку без вины нет нравственно-

[10] l. c., p. 543: «[Christus] qui est arbor vitae et spiritualis ac corporalis» [...который есть древо жизни как духовной, так и телесной].

[11] Krüger, *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit*, p. 207.

го сознания, а без восприятия различий — вообще никакого, то нам следует признать, что странное вмешательство мастера душ было совершенно необходимо для развития любого рода сознания и в этом смысле пошло на благо. Согласно нашей вере, этот мастер — сам Бог, и алхимик на своем уровне состязается с Создателем, стремясь сделать работу, аналогичную сотворению мира, а потому уподобляет свой микрокосмический труд деянию Творца[12].

Наша сказка изгоняет природное зло к «корням», т. е. в землю — в *тело*. Высказанная здесь идея согласуется с тем историческим фактом, что христианская мысль, в общем, относилась к телу пренебрежительно, не особенно, как известно, заботясь о более тонких догматических различениях[13]. Согласно последним, ни тело, ни природа вообще не являются безусловным злом: природа, дело рук Бога или даже форма его проявления, никак не может быть злом. Вот и в сказке злой дух не просто предается земле, но лишь прячется в ней — прячется в особом, надежном футляре, который должен помешать ему свободно передвигаться в стихии земли: привлечь к себе внимание он может только в одном месте — под дубом. Бутылка — искусственный предмет, изготовленный человеком, она подразумевает интеллектуальную преднамеренность и искусственность процедуры, очевидная цель которой — изолировать духа от окружающей среды. Как алхимический vas hermeticum, бутылка закупорена «герметически» (т. е. опечатана гермесовым знаком[14]); ей следовало быть vitrum (склянкой) и круглой, насколько это только возможно, ибо она призвана изображать вселенную, в недрах которой творилась земля[15].

---

[12] В «Dicta Belini» Меркурий говорит даже: «Ex me... fit panis ex quo venit totus mundus et fabricatur orbis terrae ex misericordia mea, nec deficit, quia donum Dei est» [Из меня делается тот хлеб, из которого происходит весь мир, и создается круг земной из моего сострадания, и его не убудет, ибо это дар Божий]. (*Allegoriae sapientum supra librum Turbae,* Distinctio XXVIII, в: *Theatr. chem.*, 1622, V, p. 97 f.)

[13] Ср. учение о «status iustitiae originalis» [изначальном состоянии справедливости] и «status naturae integrae» [состоянии нетронутого естества].

[14] Ср. Откр. 20, 3: «...et signavit super illum» [и положил над ним печать].

[15] «The Fift is of Concord and of Love, / Betweene your Warkes and the Spheare above». [А пятое — связь любви с согласием / Меж горней сферой и твоим деянием.] (Norton, *Ordinall of Alchemy* в: *Theatr. chem. Britannicum,* ср. VI, p. 92.)

Прозрачное стекло — что-то вроде твердой воды или воздуха (то и другое — синонимы «духа»): вот почему алхимическая реторта равнозначна мировой душе (anima mundi), окутывающей вселенную[16]. Цезарий Гейстербахский (XIII в.) упоминает одно видение, в котором душа предстает в виде сферического стеклянного сосуда[17]. «Духовный», или «эфирный» (spiritualis vel aethereus) Камень философов тоже оказывается драгоценным стеклом (называемым иногда vitrum malleabile, ковким стеклом), которое соотносится со стеклянным золотом (aurum vitreum) небесного Иерусалима[18].

Примечательно, что немецкая сказка называет заточенного в бутылку духа именем языческого бога Меркурия, который считался тождественным национальному богу германцев Вотану. Упоминание Меркурия относит сказку к разряду алхимических легенд фольклорного типа, которые, с одной стороны, близко родственны аллегорическим наставлениям, использовавшимся при обучении алхимии, и, с другой, входят в известную группу народных сказок, сосредоточенных на мотиве «заточенного духа». Итак, наша сказка истолковывает злого духа как языческого бога, который под влиянием христианства был вынужден спуститься в мрачный подземный мир и тем самым подвергся моральной дисквалификации. Гермес становится демоном, чествуемым в мистериях всевозможных tenebriones («мракобесов»), Вотан — демоном лесов и бурь, Меркурий — душою металлов, рудным человечком (homunculus), драконом (draco или serpens mercurialis), ревущим огненным львом, ночным вороном (nycticorax) и черным орлом — и все это синонимы дьявола: змий, лев, ворон, орел. Дух из бутылки, действительно, ведет себя в точности, как черт во множестве других сказок: он дарует богатство, превращая неблагородный металл в золото, и тоже оказывается обманутым.

---

[16] Это древнее алхимическое воззрение.

[17] *Dialogus miraculorum,* Dist. I, ср. 32.

[18] Откр. 21, 21 [«...aurum mundum tamquam vitrum perlucidum».— (Улицы города —) чистое золото, как прозрачное стекло.]

d. ОТНОШЕНИЕ ДУХА К ДЕРЕВУ

Прежде чем продолжить обсуждение духа Меркурия, я хотел бы обратить внимание на один сам по себе значительный факт: дух заточен не где-нибудь, а в очень важном, существенном месте — под могучим дубом, этим лесным королем; на языке психологии это означает, что злой дух томится в узилище у корней самости, как сокрытая в principium individuationis тайна. Он не тождествен дереву или его корням, а помещен туда искусственно. Сказка не дает нам никаких оснований думать, будто изображающий самость дуб вырос из духа в бутылке; проще предположить, что высившееся посреди леса исполинское дерево оказалось подходящим местом для того, чтобы спрятать тайное сокровище. Так, место, где зарыт клад, чаще всего отмечено какой-нибудь приметой естественного или искусственного происхождения. Общим прототипом дуба нашей сказки и множества подобных образов служит райское дерево: оно тоже не отождествляется с голосом змия, доносящимся из его ветвей[19]. Не следует, однако, упускать из виду, что мифологические мотивы такого рода значимым образом соотносятся с известными психическими феноменами, наблюдаемыми среди первобытных народов. Во всех подобных случаях налицо заметная аналогия с фактами первобытного анимизма: некоторые деревья одушевляются, наделяются душой — личностными чертами, как сказали бы мы; обладая голосом, они могут, например, отдавать людям приказы. Эмери Толбот сообщает о случае такого рода, имевшем место в Нигерии[20]: один туземный солдат (askari) услыхал крик взывавшего к нему дерева oji, после чего предпринял отчаянную попытку вырваться из казармы, чтобы броситься к дереву. На допросе он сообщил, что все носящие имя этого дерева время от времени слышат его голос. В данном случае голос, несомненно, тождествен дереву. С учетом этих психических феноменов можно предположить, что изна-

---

[19] В облике Лилит или Мелюзины Меркурий показан на дереве в «Ripley Scrowle». К этому же контексту относится гамадриада в толковании «Aenigma Boloniense», изложенном мной в статье *Das Rätsel von Bologna* в: Festschrift für Dr. Albert Oeri 1945.

[20] *In the Shadow of the Bush,* p. 31 f.

чально дерево и демон — одно и то же существо, а их разделение — явление вторичное, соответствующее более высокой ступени культуры и сознания. Изначальное явление — не что иное как природное божество, чистое tremendum [нечто внушающее трепет], в моральном отношении безразличное; но уже вторичное явление предполагает *различение,* которое означает раскол человека и природы, как раз этим свидетельствуя о достижении сознанием более высокой дифференциации. Вдобавок оно привносит — быть может, в качестве феномена третьего порядка, означающего еще более высокий уровень сознания,— момент моральной квалификации, объявляющей голос злым духом, на которого наложено заклятие. Понятно без объяснений, что эта третья ступень характеризуется верой в «вышнего» и «доброго» Бога, который, хотя и не разделался окончательно со своим противником, все же на какое-то время обезвредил его, бросив в заточение[21].

На нынешнем уровне сознания мы не можем допустить существования древесных демонов, поэтому нам приходится утверждать, что первобытный человек галлюцинирует, т. е. *слышит* собственное бессознательное, спроецированное в дерево. Если это утверждение корректно — а я не знаю, как мы можем сегодня сформулировать его иначе,— тогда как раз второй уровень сознания провел различие между индифферентным объектом «дерево» и спроецированным в него бессознательным содержанием, осуществив тем самым акт «просвещения». Третий уровень забирает еще выше, называя атрибутом отделенного от объекта психического содержания «зло». Наконец, четвертый уровень — достигнутый нашим сегодняшним сознанием — усугубляет просвещенческую тенденцию, отвергая объективное существование «духа» и утверждая, что дикарь вообще ничего не слышал, а просто галлюцинировал — что ему только мерещилось, будто он слышит нечто. В результате весь феномен тает у нас на глазах как дым — и большим преимуществом подобного отношения является признание «злого» духа несуществующим: он попросту сходит со сцены как до смешного незначительная фигура. Однако на пятой сту-

[21] Откр. 20, 1–3.

пени своего развития сознание, nolens volens вынужденное рассматривать вещи «квинтэссенциально», приходит в изумление от этого циклического обращения изначального чуда в бессмысленный самообман, от этого змея, кусающего собственный хвост, и вопрошает, как тот мальчишка, который наврал отцу с три короба о бродивших по лесу шестидесяти оленях: «А что же тогда так шумело-то в лесу?» На пятом уровне сознание полагает, что нечто все же произошло, и если даже психическое содержание не предстает уже ни деревом, ни духом в дереве, ни вообще каким угодно духом,— все равно оно есть некий выпирающий из бессознательного феномен, существование которого мы не можем отрицать, если только не хотим отказать психе в какой бы то ни было реальности. Если мы так поступим, то нам придется значительно расширить сферу божественного creatio ex nihilo — которое современному рассудку кажется более чем предосудительным понятием,— включив в нее паровые машины, двигатели внутреннего сгорания, радио и все на свете библиотеки: все это в таком случае должно было бы возникнуть из невообразимо случайных конгломератов атомов. Единственное, что могло бы вследствие этого произойти, так это переименование Творца в «conglomeratio».

На пятой ступени своего развития сознание принимает к сведению, что бессознательное есть некая экзистенция, по своей реальности не уступающая никакой другой. Это означает, сколь бы одиозным сие ни представлялось, что и «дух» становится реальностью, притом «злой» дух. Что еще хуже, различие между «добром» и «злом» перестает вдруг быть устаревшим и делается в высшей степени актуальным и необходимым. Но вершина всего то, что нами, коль скоро мы неспособны выследить духа в области субъективного психического переживания, снова начинают всерьез браться в расчет как его возможные вместилища даже деревья или иные более или менее подходящие объекты.

е. ПРОБЛЕМА ОСВОБОЖДЕНИЯ МЕРКУРИЯ

Сейчас мы не будем углубляться в парадоксальную реальность бессознательного, а вернемся к нашей сказке о духе в бутылке. Как мы заметили, дух Меркурий имеет сходство с «обманутым чертом». Но аналогия эта не более чем поверхностна: в отличие от даров черта, золото Меркурия не превращается в лошадиный навоз, а волшебный пластырь не рассыпается наутро прахом, но сохраняет свою целительную силу. Да и обманут Меркурий не потому, что у него хитростью выманили обратно душу, которую он хотел забрать. Обман сводится лишь к тому, что Меркурий как бы «приманивается» к его собственной лучшей природе — поскольку юноше удается еще раз заточить духа в бутылку, чтобы прогнать его дурное настроение и сделать смирным. Меркурий становится учтивым, предлагает юноше подходящий выкуп и, соответственно, освобождается. Дальше сказка рассказывает о счастье и процветании студента, который, став лекарем, творит чудеса — но странным образом мы ничего не узнаем о делах самого духа после его выхода на свободу, а между тем они вполне могли бы нас заинтересовать, принимая во внимание разветвленную сеть значений, которой опутывает нас благодаря своим множественным ассоциациям Меркурий. Что происходит, когда этот дух Гермес-Меркурий-Вотан, этот языческий бог, снова отпускается на свободу? Бог чародеев, spiritus vegetativus, демон бурь, он едва ли вернется в заточение, и сказка не дает нам повода думать, что заточение это окончательно изменило его природу и сделало безусловно добрым. Avis Hermetis (птица гермесова) выпорхнула из стеклянной темницы: произошло нечто такое, чего сведущий алхимик хотел избежать любой ценой. Вот почему он опечатывал пробку своей бутыли магическими знаками и как можно дольше держал ее на самом медленном огне, дабы «не ускользнул тот, кто внутри». Ведь если он ускользает, то все отнявшее столько сил Деяние идет прахом и должно быть начато с самого начала. Наш юноша родился в сорочке и, верно, принадлежал к нищим духом, наделенным частицей Царст-

ва Небесного в виде вечно самообновляющейся тинктуры, которую алхимики имеют в виду, когда говорят, что Деяние должно быть совершено лишь единожды[22]. Но если бы он потерял волшебный пластырь, то наверняка не сумел бы добыть его вторично своими собственными силами. С этой точки зрения все выглядит так, как будто неведомому мастеру удалось по крайней мере поймать serpens mercurialis, которого он схоронил затем в надежном месте — приберегая, возможно, на будущее, когда ему найдется какое-либо применение. Возможно также, что он замыслил укротить «дикого» Меркурия, продержав какое-то время в заточении, чтобы тот сделался послушным его воле «служебным духом» (familiaris, каковым был для Фауста Мефистофель). (Алхимии не чужд подобный ход мыслей.) Вернувшись к дубу, он, наверное, был весьма неприятно удивлен, обнаружив, что пташка упорхнула. А коли так, то ему с самого начала, пожалуй, лучше было бы не оставлять бутылку на волю случая.

Как бы там ни было, а поведение молодого человека — какой бы выгодой оно для него ни обернулось — следует назвать *алхимически некорректным*. Не говоря уж о том, что, освободив Меркурия, юноша нанес, вероятно, ущерб законным притязаниям неизвестного мастера, он вдобавок совершенно не осознавал при этом, что могло воспоследовать, окажись этот необузданный дух на воле. Расцвет алхимии приходится на XVI и первую половину XVII вв. В ту пору из духовного сосуда, безусловно воспринимавшегося демонами как темница, действительно вырвался на волю некий буревестник. Алхимики, как уже говорилось, были против того, чтобы отпускать Меркурия на свободу. Они хотели, чтобы он оставался в бутылке и подвергался «внутренней» метаморфозе, ибо считали, что «свинец» (еще одна арканная субстанция вроде Меркурия), как «рек Петасий Философ», «настолько одержим бесом (δαιμονιοπληξια) и бесстыден, что все желающие исследовать его по неведению лишаются рассудка»[23]. То же самое говорилось о

[22] «For he that shall end it once for certeyne, / Shall never have neede to begin againe» [Кому хоть однажды сие удастся — / Нужды нет за дело в другой раз браться]. (Norton, *Ordinall,* ср. IV, l. с., р. 48.)

[23] У Олимпиодора (Berthelot, *Alch. grecs,* II, iv, 43, р. 95/104).

порхающем, ускользающем от любой хватки Меркурии — настоящем трикстере, приводившем алхимиков в полное отчаяние[24].

Часть вторая

а. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Благосклонный читатель вместе со мной должен почувствовать тут потребность узнать о Меркурии больше — особенно его должны заинтересовать мнения и высказывания об этом духе наших предков. Отвечая такой потребности, я и попытаюсь с помощью цитат из различных текстов набросать портрет этого переменчивого, всеми цветами мерцающего бога, каким он виделся мастерам королевского искусства. Для этой цели мы должны обратиться за советом к темной и невероятно запутанной алхимической литературе, которой до сих пор так и не посчастливилось найти у потомков адекватного понимания. Естественно, в позднейшие времена историей алхимии интересовались в первую очередь химики. Имея возможность проследить в этой области историю открытия множества химических веществ, они тем не менее не могли примириться с плачевной скудостью, как им казалось, познавательного содержания алхимии. Старые авторы вроде Шмидера еще были способны питать какие-то надежды по поводу возможности изготовить золото и относиться к искусству, ставящему перед собой такую цель, с уважением и симпатией. Химик же, который с этими надеждами распрощался, мог лишь раздражаться бесполезности рецептов и надувательскому характеру алхимических спекуляций вообще. Алхимия должна была казаться ему одним гигантским заблуждением, затянувшимся на два с лишним тысячелетия. Но стоило лишь ему хотя бы раз задаться вопросом, подлинной ли была химическая интенция алхимии, т. е. подлинными ли химиками были адепты

[24] Ср. занятный *Dialogus Mercurii, alchymistae et naturae* (*Theatr. chem.*, 1613, IV, p. 509 ff.)

королевского искусства, или же просто пользовались химическим жаргоном,— и сами тексты красноречиво подсказали бы ему необходимость рассматривать алхимию под иным углом зрения, отказавшись от чисто химической ее трактовки. Впрочем, научного оснащения химика недостаточно, чтобы позволить ему рассмотреть алхимию под этим иным углом зрения, ибо перспектива в этом случае проходит через область исторического религиоведения. Вот почему мы обязаны предварительными исследованиями данного предмета — чрезвычайно ценными и поучительными — не кому-нибудь, а филологу: [Рихарду] Райценштайну. Именно он сумел распознать мифологические и гностические идеи, содержащиеся в алхимии, открыв тем самым новый подход ко всей этой области, который обещает стать в высшей степени плодотворным. Ведь алхимия, как показывают древнейшие греческие и китайские тексты, составляла изначально один из пластов гностической натурфилософской спекуляции, включавшей в себя также детальное практическое знание ювелирного искусства, техники подделки драгоценных камней, металлургии, горного дела, навыков москательщика и аптекаря. Вот почему и на Востоке, и на Западе алхимия имеет своим ядром *гностическое учение об Антропосе* и по сути своей является своеобразным учением о спасении. Этот-то факт неизбежно должен был ускользнуть от химика, хотя достаточно ясно выражен в алхимических трактатах на греческом и латинском языках, как и в китайских текстах примерно того же периода.

Конечно, прежде всего нужно учесть, что наш рассудок с его естественнонаучной выучкой и уклоном в критику познания практически утратил способность снова прочувствовать то первобытное духовное состояние «мистической сопричастности», которое характеризуется тождеством субъективных и объективных данностей. Здесь мне очень пригодились находки современной психологии. Практический опыт вновь и вновь показывает нам, что всякая продолжительная поглощенность каким-либо незнакомым предметом действует на бессознательное как почти неотразимая приманка, побуждая его *проецировать* себя в неведомую природу предмета и принимать вытекающее отсюда (предвзятое) восприятие и про-

изводное толкование за объективные. В практической психологии и, в частности, психотерапии с этим явлением сталкиваешься каждый день. Нет сомнений, что оно представляет собой остаток не вполне изжитой первобытности: ведь на первобытном уровне вся жизнь управляется анимистическими «предпосылками», т. е. проекциями субъективных содержаний в объективные данности. (Например, Карл фон ден Штайнен рассказывает, что представители племени бороро считают самих себя красными какаду — хотя с легкостью признают, что перьев у них нет[25].) На этом уровне алхимическая гипотеза о том, что некоей субстанции присущи тайные силы и свойства или что где-то есть чудотворная первоматерия,— нечто само собой разумеющееся. Конечно, такой факт не может быть ни понят, ни хотя бы помыслен с точки зрения химии, но представляет собой психологический феномен. Вот почему психология способна внести весомый вклад в понимание алхимического менталитета. В том, что химику кажется плодом абсурдной алхимической фантазии, психолог без особых трудностей распознает психический материал, как бы контаминированный химическими веществами. Материал этот изначально происходит из бессознательного и потому идентичен порождениям фантазии, какие мы и ныне можем встретить у самых разных людей, здоровых и больных, которые об алхимии слыхом не слыхивали. Если точнее, место происхождения такого материала — коллективное бессознательное. Из-за первобытного характера своих проекций алхимия, столь бесплодная область для химика, для нас оказывается подлинным кладезем всевозможных сведений, проливающих чрезвычайно ценный свет на структуру бессознательного.

В дальнейшем я не раз буду обращаться к первоисточникам, так что может оказаться полезным вставить здесь несколько слов об использованной литературе, тем более что некоторые тексты труднодоступны. Я оставляю без внимания горстку переведенных китайских текстов, упомянув лишь, что представителем этого жанра может служить трактат «Тайна Золотого Цветка», совместно изданный Рихардом Вильхельмом и мною. За

[25] [Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens,* p. 352 f. и 512.]

рамками рассмотрения должна остаться и «Ртутная система» индийской алхимии[26]. Использованная мной западная литература распадается на четыре группы:

a. *Древние авторы*. К этой группе относятся главным образом греческие тексты, изданные Бертло, в том числе те, что дошли до нас в арабском переводе (последние также изданы Бертло). Датируются они примерно I—VIII вв.

b. *Старые латинские авторы*. Наиболее важные среди текстов этой группы — латинские переводы с арабского (или еврейского?). Новейшие исследования показывают, что большинство текстов такого рода возникли в философской школе Харрана, которая процветала примерно до 1050 г. (и к которой также предположительно восходит *Corpus hermeticum*). К этой же группе относятся работы так называемых «арабизаторов», т. е. тексты, чье арабское происхождение сомнительно, но в которых по крайней мере сказывается какое-то арабское влияние, например, «Summa perfectionis» Гебера или трактаты Аристотеля и Авиценны. Соответствующий период — примерно IX—XIII вв.

c. *Поздние латинские авторы*. Эти тексты образуют основную группу и датируются временем с XIV по XVII вв.

d. *Тексты на национальных европейских языках*. XVI—XVII вв. После этой даты упадок алхимии становится совершенно очевиден, поэтому тексты XVIII в. использовались мной лишь в виде исключения.

b. МЕРКУРИЙ КАК РТУТЬ И ВОДА

В первую очередь и практически повсеместно под Меркурием понимается hydrargyrum (Hg), по-английски mercury, ртуть, или «живое серебро», argentum vivum (по-французски vif-argent или argentvive). В таком качестве Меркурий зовется «vulgaris» (обыкновенным) и «crudus»

---

[26] См.: Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I/3, p. 336 ff. Эта философия, по характеру несомненно алхимическая, относится к сравнительно поздним (средневековым) «Упапуранам» в частности, к «Махесвапуране», а следовательно — к учению, которое главным образом вращалось вокруг фигуры Шивы. *Pāra-da* (дарящая другим берегом) означает ртуть.

(сырым, необработанным). Как правило, проводилось строгое различие между этим Меркурием и «Mercurius philosophicus», отчетливо выраженной арканной субстанцией. Иногда считалось, что «философский Меркурий» присутствует в «Mercurius crudus», иногда — что это toto genere отличная от него субстанция. Она-то и есть подлинный объект алхимической процедуры, а вовсе не обыкновенная ртуть. Hg, вещество текучее и быстро испаряющееся, определялась из-за этих своих качеств и как вода[27]. Часто о ней говорили: «aqua... tangentem non madefaciens» (вода, что не мочит касающегося)[28]. Другие обозначения — «aqua vitae» (вода жизни)[29], «aqua alba» (белая вода)[30] и «aqua sicca» (сухая вода)[31]. На последний термин я хотел бы обратить особое внимание: он парадоксален, а природа обозначенного предмета характеризуется именно парадоксальностью. Термины «aqua septies distillata» (семижды дистиллированная вода) и «aqueum subtile» (тонко-водянистое тело)[32] ясно указывают на сублимированную («духовную») сущность философского Меркурия. Многие трактаты называют Меркурия просто водой[33]. К учению о «humidum radicale» (коренной влаге) отсылают такие обозначения, как «humidum album» (белая влага)[34], «humiditas maximè permanens, incombustibilis, et unctuosa» (влага наипостояннейшая, несожигаемая и маслянистая)[35], «humiditas radicale»[36]. Говорится также, что Меркурий возникает из влаги подобно пару (чем опять-таки указывается на его «духовную» природу)[37], или что он «правит водой»[38]. Столь часто упомина-

---

[27] От υδωρ (вода) и αργυρος (серебро).

[28] Например, у Hoghelande, *De alchemiae difficultatibus* (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 181).

[29] *Aquarium sapientum* в: *Musaeum hermeticum*, p. 84 и 93.

[30] l. c. Отсюда также lac virginis, nivis, terra alba foliata, magnesia, etc. [млеко девы, снег, белолистная земля, магнезия].

[31] Hoghelande, l. c., p. 181.

[32] Mylius, *Philosophia reformata*, p. 176.

[33] Например, *Novum lumen* в: *Mus. herm.*, p. 581; *Tractatus aureus*, l. c., p. 34; *Gloria mundi*, l. c., p. 250; Khunrath, *Von hylealischen Chaos*, p. 214, etc.

[34] *Rosarium philosophorum* в: *Artis auriferae* II, p. 376.

[35] *Tractatus aureus* в: *Mus. herm.*, p. 39.

[36] Mylius, l. c., p. 31.

[37] *Gloria mundi*, l. c., p. 244.

[38] «Mercurius tenet aquam» (*Aurora consurgens* II в: *Art. aurif.* I, p. 189). В этом тексте можно найти замечание, что вода — это огонь (l. c., p. 212).

емая в греческих текстах ὕδωρ θεῖον (божественная вода) — не что иное как hydrargyrum[39]. Понимание Меркурия в качестве арканной субстанции и золотой тинктуры засвидетельствовано наименованием «aqua aurea» и описанием воды как «Mercurii caduceus» (посоха гермесова)[40].

c. МЕРКУРИЙ КАК ОГОНЬ

Многие трактаты называют Меркурия просто огнем[41]. Он «огонь элементарный» (ignis elementaris)[42], «наш надежнейший природный огонь» (noster naturalis ignis certissimus)[43]: слово «наш» указывает на его «философскую» сущность. Aqua mercurialis [меркуриева вода] названа даже «божественным» огнем[44]. Огонь этот «сильно дымит» (vaporosus)[45]. Вообще, Меркурий — единственный огонь во всем процессе[46]. Это «огонь незримый, тайнодейственный»[47]. В одном тексте говорится, что «сердце» Меркурия — на Северном полюсе, и он (Меркурий) подобен пламени (северному сиянию!)[48]. По свидетельству другого текста, Меркурий «есть вселенский искрящийся Огонь, исполненный Духа Небесного»[49]. Это место особенно важно для истолкования Меркурия, поскольку связывает его с понятием lumen naturae, этого

---

[39] Berthelot, *Alch. grecs,* IV, vii, 2, p. 276/265.

[40] Basilius Valentinus, *Practica* в: *Mus. herm.*, p. 404; Philaletha, *Metallorum metamorphosis,* l. c., p. 771; *Introitus apertus,* l. c., p. 654.

[41] *Aurora consurgens* II в: *Art. aurif.* I, p. 212; Dorneus, *Congeries Paracelsicae* в: *Theatr. chem.* (1602) I, p. 578; Mylius, *Phil. ref.*, p. 245, etc.

[42] *Via veritatis* в: *Mus. herm.*, p. 200.

[43] *Tractatus aureus* в: *Mus. herm.*, p. 39.

[44] *Aquarium sapientum,* l. c., p. 91.

[45] l. c., p. 90.

[46] «...nullus est ignis in toto opere nisi Mercurius» (*Fons chemicae philosophiae* в: *Mus. herm.*, p. 803).

[47] «...ignis... invisibilis, secretò agens» (Philaletha, *Metall. metamorph.* в: *Mus. herm.*, p. 766).

[48] «In polo est Cor Mercurii, qui velut est Ignis, in quo requies est Domini sui, navigans per mare hoc magnum» [На полюсе Сердце Меркурия, который подобен Огню, где место отдохновения Господа его, плывущего по сему морю великому] (*Introitus apertus* в: *Mus. herm.*, p. 655). Признаться, довольно темная символика!

[49] «...universalis ac scintillans Luminis naturae Ignis est, qui Coelestem Spiritum in se habet» (*Aquarium sap.* в: *Mus. herm.*, p. 84).

мистического источника познания, уступающего лишь святому Откровению Писания. Гермес снова выходит на сцену в своей древней роли бога откровения. Хотя lumen naturae, изначально дарованное Творцом своим созданиям, по природе не противно Богу, все же сущность его воспринималась как нечто принадлежашее адской бездне, поскольку ignis mercurialis связывался также и с пеклом преисподней. Сдается, однако, что наши «философы» не понимали ад и пламя адское как нечто абсолютно внешнее по отношению к Богу или ему противное, но, скорее, воспринимали их как внутренний компонент самого Божества — именно так и должно быть, если усматривать в Боге coincidentia oppositorum. Иными словами, понятие всеобъемлющего Бога с необходимостью должно включать в себя его противоположность, хотя «совпадение» это не должно быть чересчур радикальным, ибо тогда Бог перечеркнул бы самого себя[50]. Вот почему принцип совпадения противоположностей должен быть еще дополнен принципом абсолютной противоположности, чтобы стать полностью парадоксальным и вместе с тем психологически значимым.

Меркуриев огонь полыхает в «центре земли», или в чреве дракона, где он находится в текучем состоянии. Об этом пишет Бенедикт Фигул:

Спустись глубоко, в самый центр земли,
Огонь в глыбе пламени там найди...[51]

В другом трактате говорится, что огонь этот есть «тайный огонь преисподней, чудо света, система высших сил в нижних пределах»[52]. Меркурий, природный свет откровения, есть также адское пламя, которое чудесным образом оказывается не чем иным как составом, или системой, высшего, т. е. небесных или духовных сил, в нижнем, т. е. в хтонической области нашего материального мира, который уже во времена св. Павла считался

[50] Я не касаюсь здесь неисследимого Существа как такового, речь идет о чисто психологическом разъяснении, затрагивающем только человеческие воззрения и высказывания.

[51] *Rosarium novum olympicum,* I, p. 71. Это «domus ignis idem Enoch» [l. c.]. Ср. «Парацельс как духовное явление».

[52] «...ignis infernalis, secretus... mundi miraculum, virtutum superiorum in inferioribus systema» (*Introitus ap.* в. *Mus. herm.*, p. 654.)

отданным во власть дьявола. Огонь преисподней, подлинная энергия зла, предстает здесь четко соответствующей противоположностью всего высшего, духовного и благого, но каким-то образом обладает, по сути, тождественной со всем этим субстанцией. После этого нас уже не может шокировать высказывание другого трактата о том, что меркуриев огонь есть то пламя, «в котором Бог горит божественной любовью»[53]. Пожалуй, мы не погрешим против истины, сказав, что в разбросанных тут и там замечаниях такого рода чувствуется дух истинного мистицизма.

Поскольку Меркурий сам — огненной природы, то пламя не причиняет ему никакого урона, он остается в нем в целости и сохранности; здесь он в своей родной стихии[54], как саламандр[55]. Излишне напоминать, что с ртутью дело обстоит совсем иначе — она испаряется под действием жара, и алхимики с давних пор отлично это знали.

d. МЕРКУРИЙ КАК ДУХ И ДУША

Из содержания двух предшествующих главок должно стать ясно, что, если бы Меркурий понимался только как Hg, не потребовалось бы всех этих иносказательных обозначений. Тот факт, что необходимость в них все-таки возникает, как мы видели это уже на двух примерах («вода» и «огонь»), недвусмысленно свидетельствует о недостаточности какого-либо простого, не вызывающего разночтений термина для обозначения загадочной сущности, которую имели в виду алхимики, говоря о Меркурии. Определенно, это была ртуть — но совершенно особая ртуть, «наш» Меркурий: эссенция, влага или принцип, кроющиеся за химическим элементом «ртуть» или где-то внутри него,— именно то непостижи-

---

[53] «...in quo (igne) Deus ardet amore divino». (*Gloria mundi,* l. c., p. 246.)

[54] «Ipsum enim est, quod ignem superat, et ab igne non superatur: sed in illo amicabiliter requiescit, eo gaudens» [Ведь он сам огонь одолевает, и огнем не одолевается, но как друг отдыхает в нем, ему радуясь]. (Geber, *Summa perfectionis,* cp. LXIII, в: *De alchemia,* p. 139)

[55] О символике саламандра см.: Aniela Jaffé, *Bilder und Symbole aus E. T. A. Hoffmanns Märchen «Der Goldne Topf»*, особенно p. 542 ff.

мое, завораживающее, раздражающее и ускользающее нечто, которое притягивает к себе бессознательную проекцию. «Философский» Меркурий, этот «servus fugitivus» (беглый раб) или «cervus fugitivus» (бегущий олень), есть в высшей степени насыщенное бессознательное содержание, которое, как можно видеть уже по двум предшествующим главкам, угрожает разветвиться в целый пучок всеобъемлющих психологических проблем. Понятие опасным образом разбухает, делается все более растяжимым, и мы начинаем подозревать, что растяжению этому конца-края не будет. Вот почему мы не хотели бы на основании нескольких приведенных выше намеков раньше времени привязывать это понятие к какому-то определенному значению, но для начала удовольствуемся констатацией того, что «философский» Меркурий, столь дорогой сердцу алхимика как арканная субстанция превращения, явно представляет собой проекцию бессознательного, каковая имеет место всякий раз, когда пытливый ум, поглощенный исследованием какой-либо неизвестной величины, выказывает недостаток необходимой самокритики.

По некоторым указаниям уже можно было догадаться, что от алхимиков не ускользнула *психическая* природа их арканной субстанции. Действительно, они прямо называют ее «духом» и «душой». Но поскольку понятия эти — особенно в более ранние времена — всегда отличались большой неоднозначностью, нам следует всякий раз подходить к ним критически и с долей осмотрительности, если только мы хотим с достаточной надежностью установить, что именно подразумевалось в языке алхимии под терминами «spiritus» и «anima».

а. Меркурий как воздушный дух

Предшественниками алхимического Меркурия в его воздушном обличьи были Гермес, изначально божество ветра, и соответствующий ему египетский бог Тот, который все души «заставляет дышать»[56]. Термины πνεῦμα и

[56] Это свойство Меркурия отмечается в *Aurora consurgens* II в: *Art. aurif.* I, p. 190: «Quinto mense... spiracula facit» (На пятом месяце он отверзает [у зародыша] ноздри).

spiritus неоднократно используются в наших текстах в первоначальном конкретном смысле «веяния», «дуновения воздуха». Так что, когда в «Rosarium philosophorum» (XV в.)[57] Меркурий описывается как дух «aëreus» (воздушный) и «volans» (летающий), а у Хогеланде (XVI в.) — как «totus aëreus et spiritualis» (всецело воздушный и духовный)[58], то подразумевается прежде всего именно газообразное агрегатное состояние вещества. Нечто похожее означает поэтическое выражение «serenitas aërea» (воздушная безмятежность) в так называемом «Ripley Scrowle»[59] и слова того же автора о превращении Меркурия в воздух[60]. Меркурий — «lapis elevatus cum vento» (ветром поднятый камень)[61]. В выражении «spirituale corpus» (духовное тело) тоже вряд ли имеется в виду нечто большее, чем просто «воздух»[62], как и в определении «spiritus visibilis... tamen impalpabilis» (дух видимый, но неосязаемый)[63], стоит лишь вспомнить об упоминавшейся уже парообразной природе Меркурия. По-видимому, даже выражение «spiritus prae cunctis valde purus» (всех и вся чистотою превосходящий дух)[64] едва ли могло означать что-то большее. А вот эпитет «incombustibilis» (несожигаемый)[65] уже вызывает некоторые сомнения, поскольку этот термин часто использовался синонимично с «incorruptibilis» (нетленный), означая тогда «вечный», как мы это еще увидим. Пенот (XVI в.), ученик Парацельса, акцентирует телесный аспект, утверждая, что Меркурий есть «не что иное как дух мира, ставший в земле телесным»[66]. Это высказывание как ничто другое демонстрирует немыслимую для современного мышления контаминацию двух различных миров, духа и материи, ибо для средневекового человека spiritus mundi был не просто каким-то проникающим газом, но

[57] *Ros. phil.* в: *Art. aurif.* II, p. 252 и 271.
[58] *De alch. diff.* в: *Theatr. chem.* (1602) I, p. 183.
[59] XVI в. British Museum, MS. Additional 10302.
[60] Ripley, *Opera*, p. 35.
[61] *Tractatus aureus* в: *Mus. herm.*, p. 39.
[62] *Ros. phil.* в: *Art. aurif.* II, p. 282 f.
[63] Basilius Valentinus, *Practica* в: *Mus. herm.*, p. 404.
[64] *Introitus ap.*, l. c., p. 654.
[65] *Ros. phil.* в: *Art. aurif.* II, p. 252.
[66] XVI в. «Nihil est aliud quam spiritus mundi corporeus in ventre terrae factus». (*Additio* в: *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 681.)

и господствующим над природой «мировым духом». С аналогичными трудностями мы сталкиваемся и когда другой автор, Милиус, в своей «Philosophia reformata» называет Меркурия «средней субстанцией» (media substantia)[67], каковая явно синонимична его же понятию «anima media natura» (души как средней природы), ибо Меркурий в глазах Милиуса — это «spiritus et anima corporum» [дух и душа тел][68].

b. Меркурий как душа

«Душа» (anima) представляет собой понятие более высокого порядка, чем «дух» в смысле «воздуха» или «газа». В качестве «subtle body», или «души-дыхания», anima означает нечто нематериальное или «более тонкое», чем простой воздух. По самой своей сути она — начало «одушевляющее» и «одушевленное», а потому без труда может воплощать собой *жизненный принцип*. Меркурий часто называли «anima» (следовательно, существом женского пола, например, «foemina» или «virgo») или «nostra anima»[69], причем «наша» означает здесь не «нашу собственную (психе)», а, как и в выражениях «aqua nostra», «Mercurius noster», «corpus nostrum», служит показателем того, что речь идет именно об арканной субстанции.

Однако зачастую anima так или иначе связывается со spiritus или вообще к нему приравнивается[70]. Ведь духу тоже присуща свойственная душе «жизненность», и по этой причине Меркурий часто именуется «spiritus vegetativus»[71], или «spiritus seminalis» (семенным духом)[72]. Одно своеобразное обозначение встречается в трактате Авраама Иудея (Abraham le Juif), этой подделке XVIII в., выдаваемой за «тайную книгу», упомянутую Николя

[67] p. 183.
[68] p. 19 и 308 [передано по смыслу].
[69] *Tractatus aureus* в: *Mus. herm.*, p. 39.
[70] Например, Mylius, *Phil. ref.*, p. 308: «[Mercurius est] spiritus et anima corporis» [передано по смыслу]. То же у Лаврентия Вентуры в: *Theatr. chem.* (1602) II, p. 332, и в *Tractatus Micreris* в: *Theatr. chem.* (1622) V, p. 104.
[71] Aegidius de Vadis, *Dialogus inter naturam et filium philosophiae* в: *Theatr. chem.* (1602) II, p. 119.
[72] Philaletha, *Metall. metamorph.* в: *Mus. herm.*, p. 766.

Фламелем (XIV в.): «spiritus Phytonis» (от φυω, «порождать», φυτον, «порождение», φυτωρ, «породитель», и Пифона, Дельфийского змея), пишется со знаком змея: Ω[73]. Значительно более материально-конкретна дефиниция Меркурия как «животворящей силы, подобной клею, которая спаивает мир и занимает середину между духом и телом»[74]. Такая концепция соответствует определению Меркурия как «anima media natura» (Милиус). Отсюда лишь шаг до отождествления Меркурия с «anima mundi» (мировой душой) вообще[75] — именно так он и определялся еще Авиценной (текст XII—XIII вв.?). «Он — дух Господа, который наполняет весь мир, а в начале плавал (supernatarit) по водам. Зовут его также духом Истины, от мира сокрытой»[76]. В другом тексте говорится, что Меркурий — «наднебесный (supracoelestis) дух, который со светом обвенчан (maritatus!) и по праву может называться anima mundi»[77]. Как явствует из целого ряда текстов, свое понятие anima mundi алхимики соотносили не только с мировой душой из платоновского «Тимея», но и со св. Духом, который при сотворении мира сыграл роль оплодотворителя (φυτωρ), насытив воды семенами жизни, а позднее, на более высокой ступени, исполнил ту же роль своим наитием на Марию (obumbratio Mariae)[78]. В другом месте мы читаем о «жизненной силе, что обретается в необыкновенном (non vulgaris) Меркурии, который летает по воздуху, подобно твердому белому снегу. Се дух обоих миров, макрокосма и микрокосма, от которого, после anima rationalis, зависит сама природа человеческая, ее текучесть и подвижность»[79]. Снег символизирует очищенного Меркурия в состоянии «albedo» (белизна или чистота, в обычном словоупотреблении — «духовность»); дух и материя здесь снова тождественны. Стоит обратить внимание на обусловленную присутствием Меркурия раздвоенность души: с одной стороны, мы имеем (бессмертную) разумную душу (ani-

[73] Abraham Eleazar, *Uraltes chymisches Werk*, p. 29 ff. Пифон есть «жизнь всех вещей» (p. 34).
[74] Happelius, *Aphorismi Basiliani* в: *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 368, 3.
[75] *Verus Hermes* (1620).
[76] *Aquarium sap.* в: *Mus. herm.*, p. 85.
[77] Steebus, *Coelum Sephirothicum*, p. 33.
[78] l. c., p. 39.
[79] Happelius, l. c., p. 368, 2.

ma rationalis), которую вдохнул в человека Бог и которая отличает его от животных; с другой — меркуриальную жизненную душу, которая, по всей видимости, связана с inflatio или inspiratio св. Духом. Эта раздвоенность — психологическая основа двойственности источников озарения.

с. Меркурий как дух в бестелесном, метафизическом смысле

Во множестве случаев остается весьма спорным, означает ли spiritus (или esprit, перевод с арабского Бертло) «дух» в абстрактном смысле[80]. С определенной долей уверенности это можно утверждать в случае Дорна (XVI в.), ибо он пишет, что «Меркурий обладает свойством нетленного духа, который подобен душе и по причине своей нетленности называется intellectualis»[81] (т. е. принадлежащим к mundus intelligibilis). В одном из текстов он прямо назван spiritualis и hyperphysicus[82], в другом говорится, что дух Меркурия — небесного происхождения[83]. Лаврентий Вентура (XVI в.) определяет духа Меркурия как «sibi omnino similis» (всецело себе подобного) и «simplex» (простого)[84]: скорее всего, здесь сказывается влияние «Книги тетралогий» («Platonis liber quartorum») и, стало быть, неоплатонических идей Харранской школы, поскольку в названной книге арканная субстанция описывается как «rex simplex» и отождествляется с Богом[85].

Наиболее раннее упоминание меркуриальной пневмы мы встречаем в древнем (не исключено, что дохристианском) изречении Останеса: «Ступай к потокам Нильским, и обретешь там камень, духом обладающий»[86]. У Зосимы Меркурий назван «бестелесным» (ασωματον)[87],

[80] Например, у Джабира в: Berthelot, *La Chimie au moyen âge* III, p. 169 [текст: âme вместо esprit]; *Ros. phil.* в: *Art. aurif.* II, p. 339; Hoghelande, *De alch. diff.* в: *Theatr. chem.* (1602) I, p. 153 и 183.
[81] *Philosophia chemica* в: *Theatr. chem.* (1602) II, p. 139.
[82] *Tractatus aureus* в: *Mus. herm.*, p. 11. Зд. цит. по Базилию Валентину.
[83] Steebus, l. c., p. 137.
[84] *Theatr. chem.* (1602) II, p. 263.
[85] l. c. (1622) V, p. 145.
[86] Berthelot, *Alch. grecs,* III, vi, 5, p. 129/121.
[87] l. c., xxvi, 5, p. 194/190.

у другого автора — «эфирным» (αιθερῶδες πνευμα) и «достигшим благоразумия, или мудрости» (σωφρων γενομενη)[88]. В очень древнем трактате «Исида — Гору» (I в.) божественная вода приносится Исиде неким ангелом и происхождения явно небесного — или демонического, поскольку сам «ангел» (αγγελος), Амнаил, по свидетельству текста — фигура не вполне безупречная в моральном отношении[89]. В глазах алхимиков, как мы узнаем не только от древних, но и от более поздних авторов, Меркурий в качестве арканной субстанции связан (более или менее тайно) с богиней любви. В «Книге Кратета» (автор, вероятно, александриец, но до нас книга дошла в переводе на арабский) Афродита держит сосуд, из которого неиссякающим потоком струится ртуть[90], а центральная мистерия «Химической свадьбы» — посещение Христианом Розенкрейцом тайного покоя спящей Венеры[91].

Истолкование Меркурия в качестве «духа» и «души», несмотря на неизбежно возникающую в этом случае дилемму духа и тела, неопровержимо указывает на тот факт, что сами алхимики воспринимали свою арканную субстанцию как нечто такое, что сегодня мы назвали бы *психическим феноменом*. Ведь чем бы там ни были еще «дух» и «душа», с феноменологической точки зрения они — именно некие «психические» образования. Алхимики неустанно привлекают внимание к психической природе своего Меркурия. Рассмотрев наиболее частые в статистическом отношении синонимы Меркурия (вода, огонь, дух и душа), мы можем теперь сделать вывод, что все эти обозначения относятся к психологической ситуации, которая лучше всего характеризуется антиномической номенклатурой — или даже требует для себя таковой. Вода и огонь — классические противоположности и годятся для дефиниции одной и той же вещи лишь в том случае, если та соединяет в себе контрарные свойства воды и огня. Таким образом, психологема «Меркурий» по сути своей должна обладать антиномически двойственной природой.

---

[88] l. c., IV, vii, 2, p. 276/265.
[89] l. c., I, xiii, 3, p. 29/32.
[90] Berthelot, *Chimie au moyen âge* III, p. 63.
[91] [День пятый.]

2 Зак. 155

е. ДВОЙСТВЕННАЯ ПРИРОДА МЕРКУРИЯ

Согласно гермесовой традиции, Меркурий многогранен, изменчив и обманчив. Дорн говорит о «varius ille Mercurius» (этом непостоянном Меркурии)[92], другой автор называет его «versipellis» (меняющим обличья, лицедействующим)[93]. Он duplex, и основная его характеристика — двойственность, двуличие[94]. О Меркурии говорится, что он «обегает весь свет, равно наслаждаясь обществом и добрых, и злых»[95]. Он — «два дракона»[96], «близнец» (geminus)[97], возникший из «двух природ»[98] или «двух субстанций»[99]. Он — «gigas geminae substantiae» [гигант с двойственной сущностью]. Для разъяснения этого выражения в тексте[100] цитируется 26-я глава Евангелия от Матфея, содержащая установительные слова таинства Евхаристии: аналогия с Христом очевидна. Две субстанции Меркурия мыслились неравными, даже противоположными одна другой: так, в качестве дракона он «крылат и бескрыл»[101]; в одной параболе о нем говорится: «На горе сей возлежит вечно бодрствующий дракон, зовущийся Пантофталмос, ибо он исполнен очей с обоих боков, спереди и сзади, и когда спит, то иные из очей смежаются, а другие остаются отверсты»[102]. Меркурий внутренне различается как «обыкновенный и философский»[103]; он состоит из «земляной сухости и тягучей влажности»[104]. Два его элемента, земля и вода, пассивны; два других,

[92] *Congeries Paracelsicae chemicae* в: *Theatr. chem.* (1602) I, p. 533.
[93] Aegidius de Vadis, *Dialogus* в: *Theatr. chem.* (1602) II, p. 118.
[94] Например, *Aquarium sap.* в: *Mus. herm.*, p. 84; Bernardus Trevisanus, *De alchemia* в: *Theatr. chem.* (1602) I, p. 787; Mylius, *Phil. ref.*, p. 176, etc.
[95] *Aurelia occulta* в: *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 574.
[96] В: *Mus. herm.*, p. 788.
[97] *Brevis manuductio* в: *Mus. herm.*, p. 788.
[98] Mylius, *Phil. ref.*, p. 18, и *Exercitationes in Turbam* в: *Art. aurif.* I, p. 159 и 161.
[99] Dorneus, *Duellum animi cum corpore* в: *Theatr. chem.* (1602) I, p. 475.
[100] *Aquarium sap.* в: *Mus. herm.*, p. 111.
[101] Flamellus, *Summarium philosophicum* в: *Mus. herm.*, p. 172 f.
[102] Ср. видение змея у Игнатия Лойолы и мотив многоглазости, разобранный мною в статье *Der Geist der Psychologie*.
[103] *Tractatus aureus* в: *Mus. herm.*, p. 25.
[104] *Consilium coniugii* в: *Ars chem.* (XII–XIV вв.?, ed. 1566), p. 59.

воздух и огонь, активны[105]. Он и добр, и зол[106]. Колоритное описание Меркурия дается в «Aurelia occulta»[107]:

«Я — напитанный ядом дракон, вездесущий и любому доступный. То, на чем покоюсь я и что на мне покоится, во мне обретет тот, кто ведет поиск в согласии с правилами Искусства. Огонь и вода мои рушат и вяжут; из тела моего ты можешь извлечь зеленого льва и красного. Но если не знаешь меня как следует, то мой огонь погубит пять твоих чувств. Уже многим принес смерть яд, что растекается из моих ноздрей. Итак, ты должен уметь отделить грубое от тонкого, если не хочешь впасть в полное убожество. Дарую тебе силы мужского и женского, дарую тебе силы неба и земли. Таинства моего искусства надлежит справлять с отвагой и великодушием, если хочешь ты одолеть меня силою[108] огня, ибо многие уже, очень многие пострадали, а все их состояние и работа пошли прахом. Я — природы яйцо, вéдомое лишь мудрым, кои со скромностью и благочестием извлекают из меня микрокосм (что всем человекам уготован был Богом Всевышним, но лишь немногим дарован, тогда как большинство тщетно его домогается), чтоб от богатств моих сотворить добро бедным, да не привяжутся души их к бренному злату. Философы называют меня Меркурием; моя супруга — [философское] золото; я — древний дракон, сущий по всему кругу земель, отец и мать, отрок и старец, всесильный и всех слабейший, смерть и воскресение, видимый и невидимый, твердый и мягкий; я спускаюсь под землю и подымаюсь на небеса, я наивысшее и наинизшее, самое легкое и самое тяжелое; строй природный часто искажается во мне цветом, числом, весом и мерой; во мне заключен свет природный (naturale lumen); я темен и светел; я притекаю с неба и от земли; меня знают, но я вовсе не существую[109]; в солнечных лучах я отливаю всеми цветами и всеми металлами. Я — солнечный карбункул, благороднейшая

[105] *Ros. phil.* в: *Art. aurif.* II, p. 208.
[106] Khunrath, *Von hyl. Chaos,* p. 218.
[107] *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 569.
[108] Я читаю «vi» вместо «vim» подлинника.
[109] «...nihil omnino existens». Этот парадокс напоминает индийское понятие asat (несуществующего). Ср. *Khandogya-Upanishad* (*Sacred Books of the East* I, p. 54 и 93).

просветленная земля, которой медь, железо, олово и свинец ты можешь превратить в золото».

Из-за сдвоенной, двуснастной природы Меркурия его называли гермафродитом. Иногда говорили, что тело у него женское, а дух мужской, иногда наоборот. В «Rosarium philosophorum», например, содержатся обе версии[110]. В качестве «vulgaris» он есть мертвое мужское тело, но в качестве «нашего Меркурия» — он женствен, духовен, полон жизни и животворен[111]. Называли его также супругом и супругой[112], невестой и женихом или возлюбленной и возлюбленным[113]. Противоположные природы Меркурия часто обозначались как Mercurius sensu strictiori и Sulphur (Сера): «собственно Меркурий» — это женщина, земля и Ева, тогда как Сульфур — мужчина, вода и Адам[114]. У Дорна Меркурий назван «истинным гермафродитическим Адамом»[115]; у Кунрата он «зачат от гермафродитического семени Макрокосма» как «непорочное порождение гермафродитической материи» (хаоса, т. е. первоматерии)[116]. Милиус называет его «гермафродитическим монстром»[117]. В качестве Адама он является также микрокосмом, даже «сердцем микрокосма»[118], или как бы носит микрокосм «в себе, и там же содержатся четыре элемента и quinta essentia, каковую называют они Небом»[119]. Напрашивается мысль, что обозначающий Меркурия термин «coelum» восходит к «firmamentum» Парацельса, однако это не так: он встречается еще раньше, у Иоанна де Рупесциссы (XIV в.)[120]. Применительно к Меркурию синонимом «микрокосма» служит «homo», например, в выражении «философский Человек двоякого пола (ambigui sexus)»[121]. В очень древ-

[110] *Art. aurif.* II, p. 239 и 249.
[111] *Introitus ap.* в: *Mus. herm.*, p. 653.
[112] *Gloria mundi,* l. c., p. 250.
[113] *Aurora consurgens* I, cp. XII, Parabola VII [hg. Marie-Louise von Franz].
[114] Rulandus, *Lex alch.*, p. 47.
[115] *De genealogia mineralium* в: *Theatr. chem.* (1602) I, p. 578.
[116] *Von hyl. Chaos,* p. 62.
[117] *Phil. ref.*, p. 19.
[118] Happelius, l. c., p. 368.
[119] Mylius, l. c., p. 5.
[120] Квинтэссенция = Небу. Rupescissa, *La Vertu et la propriété de la quinte essence,* p. 15. «Руда философов» станет подобна «небу», говорится в *Tractatus Micreris* в: *Theatr. chem.* (1622) V, p. 112.
[121] Khunrath, *Von hyl. Chaos,* p. 195.

них «Dicta Belini» (Belinus или Balinus — искаженное имя Аполлония Тианского) он фигурирует как «человек, встающий из реки»[122]; скорее всего, это выражение следует связывать с видением Ездры[123]. В «Splendor solis» (XVI в.) имеется соответствующая иллюстрация[124]. Само это представление восходит, вероятно, к вавилонскому Оаннесу, «вышедшему из реки» учителю мудрости. Подобному родословию вполне соответствует даваемое Меркурию имя «высокого человека»[125]. Адамом и микрокосмом он именуется во множестве текстов[126], но в поддельной книге Авраама Иудея Меркурий без обиняков назван Адамом Кадмоном[127]. Я уже указывал на бесспорные свидетельства того, что в алхимии продолжает жить гностическое учение об Антропосе[128], и сейчас мне нет необходимости специально углубляться в обсуждение соответствующего аспекта Меркурия[129]. Вместе с тем я еще раз должен подчеркнуть, что идея Антропоса совпадает с психологическим понятием самости. Очевидные доказательства этому наряду с алхимией предъявляет учение об Атмане и Пуруше.

Еще один аспект противоречивой двойственности Меркурия проявляется в его описании как «старца» (senex)[130] — и как «отрока» (puer)[131]. Археологически засвидетельствованный старческий облик Гермеса непосред-

---

[122] Mangetus, *Bibliotheca chemica curiosa* I, p. 478 b.

[123] Kautzsch, *Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments* II, 4. Esra 13, 25 и 51, p. 396 и 397.

[124] Trismosin в: *Aureum vellus,* Die vierte Gleichnis, p. 23.

[125] Rulandus, *Lex alch.*, p. 47.

[126] Например, Dee, *Monas hieroglyphica* в: *Theatr. chem.* (1602) II, p. 222, и *Ros. phil.* в: *Art. aurif.* II, p. 309.

[127] Eleazar, *Uraltes chymisches Werk,* p. 51. Adam Cadmon означает «Прачеловек». [См.: *Mysterium coniunctionis,* V.]

[128] См.: *Парацельс как духовное явление,* а также *Psychologie und Alchemie,* Sachregister s. v.

[129] Гайомарт тоже, как и Меркурий, является родом растительного нумена, и, подобно Меркурию, оплодотворяет свою мать — землю. На том месте, где оборвалась его жизнь, почва превратилась в золото, а там, где разложились части его тела, возникли различные металлы. См.: Christensen, *Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens,* p. 26 и 29.

[130] «Senex draco» у Валентина в: *Practica* (*Mus. herm.*, p. 425). *Verus Hermes,* p. 15, 16. Здесь Меркурий называется также гностическим именем «Отец-Мать».

[131] *De arte chimica* в: *Art. aurif.* I, p. 582. «Regius puellus» в *Introitus ap.* (*Mus. herm.*, p. 658 и 655), etc.

ственно сближает его с Сатурном, и в алхимии эта взаимосвязь играет очень важную роль[132]. Меркурий, действительно, состоит из самых крайних противоположностей; с одной стороны, он, безусловно, родствен Божеству, с другой же — его можно найти в сточных канавах, среди нечистот. Розин (арабизированный Зосима) называет его даже «terminus ani»[133]. В «Бундахишне» зад Гаротмана сравнивается с «разверстой в земле преисподней»[134].

f. ЕДИНСТВО И ТРОЙСТВЕННОСТЬ МЕРКУРИЯ

Несмотря на очевидную двойственность Меркурия, в текстах подчеркивается также его единство, особенно в форме Камня. Он «Один во всем мире»[135]. В большинстве случаев это единство оказывается в то же время тройственностью: аналогия с Троицей несомненна, однако представление о тройственном характере Меркурия не выводится из христианского догмата, а восходит к более ранним временам. Триады встречаются нам уже в трактате Зосимы Περι αρετης (Об искусстве)[136]. Марциал называет Меркурия «omnia solus et ter unus» (всеединственным и триждыединым)[137]. В аркадской Монакрии почитался трехглавый Гермес; был и галльский Mercurius tricephalus[138]. Этот галльский бог считался также психо-

[132] Ср. с. 44 сл. настоящей статьи.

[133] *Ad Sarratantam episcopum* в: *Art. aurif.* I, p. 310. Так здесь назван идентичный Меркурию Камень. Контекст не позволяет прочесть «anni». Следующие чуть ниже слова «nascitur in duobus montibus» [рождается он меж двумя горами] отсылают к *Tractatus Aristotelis* (*Theatr. chem.*, 1622, V, p. 880 ff.), где описывается акт дефекации. [Ср. «Парацельс как духовное явление», Par. 182, прим. 139.] Ср. соответствующую иллюстрацию к *Aurora consurgens* II в Cod. Rhenovacensis.

[134] Гл. XXVII. Reitzenstein und Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, p. 119.

[135] *Ros. phil.* в: *Art. aurif.* II, p. 253.

[136] Berthelot, *Alch. grecs*, III, vi, 18, p. 136/132 f. «Единство состава [производит] неделимую триаду, и составленная триада [производит] распадающуюся триаду, и творит космос через промышление [προνοια] первосотворенной причины и демиурга творения, отчего тот называется также Триждывеличайшим, ибо он триадически узрел сотворенное и творящее».

[137] Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen*, p. 14.

[138] Reinach, *Cultes, mythes et religions* III, p. 160 f.

помпом. Тройственность вообще свойственна божествам преисподней: вспомним, например, трехтелого (τρισώματος) Тифона, трехтелую и трехликую (τριπρόσωπος) Гекату[139], или змеевидных τριτοπάτορες («предков») — по Цицерону[140], то были три сына Зевса-басилевса, «древнейшего царя» (rex antiquissimus)[141]. Они назывались «первопредками» и почитались божествами ветра[142]; та же, по-видимому, логика заставляет индейцев хопи верить, что (хтонические) змеи — это в то же время и предвещающие дождь молнии небесные. Кунрат называет Меркурия «triunus» (триединым)[143] и «ternarius» (Тернарием, т. е. тройкой)[144]. Милиус изображает его в облике трехглавого змея[145]. В «Aquarium sapientum» говорится, что он — «триединая, универсальная сущность», называемая Иеговой[146]. Он божествен и в то же время человечен[147].

Все это указывает на то, что Меркурий соответствует не одному только Христу, но триединому Божеству вообще. В «Aurelia occulta» он именуется «Azoth», что объясняется следующим образом: «Ибо он [Меркурий] есть Альфа и Омега, вездесущий. Философы украсили [его] именем Azoth, от латинян взяв A и Z, от греков α и ω, от евреев алеф и тау, составив в итоге имя:

$$A \left\{ \begin{matrix} z \\ \omega \\ ת \end{matrix} \right\} \text{Azoth»}^{148}.$$

Кажется, яснее и не выразишь этот параллелизм*. Столь же недвусмысленно анонимный комментатор «Tractatus aureus» проводит параллель с Христом-Логосом. Все вещи проистекают от «coelum Philosophicum

---

139 Schweitzer, *Herakles*, p. 84 ff.
140 *De natura deorum*, 3, 21, 53.
141 Есть также Zeus triops [трехликий Зевс].
142 Roscher, *Lexicon der griech. und röm. Mythologie* V, Kol. 1208 und 1209.
143 *Von hyl. Chaos*, Biij v° и p. 199.
144 l. c., p. 203.
145 *Phil. ref.*, p. 96.
146 Это своеобразное обозначение относится к демиургу, сатурническому Иалдабаофу, который ассоциировался с «богом иудеев».
147 In: *Mus. herm.*, p. 112.
148 *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 575.
* Между Троицей и Меркурием.

infinita astrorum multitudine mirifice exornatum»[149], от «ставшего плотию» Слова Творенья, иоаннова Логоса, без которого «ничто не начало быть, что начало быть». Комментатор говорит следующее: «Таким образом, Слово возрождения незримо присутствует во всем, но это не проявляется в телах элементарных и плотных, если не вернуть их к сущности пятой, иначе говоря, к природе небесной и астральной. Итак, Слово сие есть семя обетования, или небо философов, несчетных звезд светочами лучезарнейшее»[150]. Меркурий есть миром ставший Логос. Приведенное описание может свидетельствовать о его сущностном тождестве с коллективным бессознательным, ибо звездное небо, как я уже пытался показать в своей работе «Der Geist der Psychologie»[151], есть, очевидно, визуализация своеобразной природы бессознательного. Поскольку Меркурий очень часто называется «filius», то его «сыновство» как таковое не ставится под вопрос[152]. Значит, он все равно что брат Христу и второй сын Божий, хотя по времени-то должен считаться старшим и потому первородным. Эта идея восходит к воззрениям евхитов, о которых сообщает Михаил Пселл (1050 г.)[153]. Евхиты считали первым сыном Божьим Сатанаила[154], Христа же — только вторым[155]. Вместе с тем

---

[149] [неба философского, бесчисленным звезд множеством чудесно изукрашенного] l. c., p. 696.

[150] «...sic omnibus rebus Verbum regenerationis invisibliter quidem inhaeret; quod tamen in elementaribus et crassis corporibus non manifestatur, nisi reducantur in essentiam quintam sive naturam coelestem et astralem. Hoc itaque regenerationis verbum, est istud promissionis, sive coelum Philosophorum, infinitis astrorum luminibus nitidissimum» (*Tract. aureus cum scholiis* в *Theatr. chem.*, 1613, IV, p. 697).

[151] См. Библиографию. [Юнг отсылает читателя к своей работе, впервые изданной под названием «Der Geist der Psychologie» (1947), а затем, в переработанном виде, публиковавшейся под названием «Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen» (Ges. Werke, Bd. 8).— *Ред.*]

[152] См., например, *Ros. phil.* в: *Art. aurif.* II, p. 248: «...filius... coloris coelici» [сын цвета небесного] (цит. по *Secretum* Али); Khunrath, *Von hyl. Chaos:* «filius macrocosmi», passim; «unigenitus», p. 59. Penotus, *De medicamentis chemicis* в: *Theatr. chem.* (1602) I, p. 681: «...filius hominis fructus et virginis» [сын человеческий и плод девы].

[153] *De daemonibus* (пер. Марсилио Фичино), fol. № V^{vo}.

[154] См. сообщение о богомилах в: Euthymios Zigadenos, *Panoplia dogmatica,* Migne, P. G. CXXX, col. 129 ff.

[155] Кажется, двойственное сыновство предвосхищается еще у эбионитов Епифания: «Они утверждают, что двое были поставлены от Бога, один из них Христос, другой дьявол» (*Panarium,* XXX, 16, 2).

Меркурий не просто соперник или двойник Христа (поскольку он «сын»), но и двойник Троицы в целом — поскольку он мыслится как некая хтоническая троица. С этой точки зрения он предстает одной из половин христианского Бога. Половина, конечно,— темная, хтоническая, но вовсе не зло как таковое, поскольку Меркурий зовется «добрым *и* злым», «системой высших сил в нижних пределах». Он наводит на мысль о той двойственной фигуре, что маячит за спинами Христа и дьявола: о загадочном Люцифере, чья «светоносность» так или иначе присуща им обоим. В «Откровении» 22, 16 Иисус говорит о себе: «Ego sum radix et genus David, stella splendida et matutina».

В текстах очень часто отмечается одна особенность Меркурия, которая, безусловно, сближает его с божеством, а именно с первобытным богом-творцом: его способность порождать самого себя. В трактате «Allegoriae super librum Turbae» о Меркурии говорится: «Мать родила меня, и сама была мною зачата»[156]. В обличьи дракона, т. е. уробора, он сам себя оплодотворяет, зачинает, рождает, пожирает и умерщвляет и «превозносится самим собою», как говорит автор «Розария»[157], парафразируя тем самым таинство жертвенной смерти Бога. Здесь, как и в целом ряде сходных случаев, не следует спешить с выводом, что средневековыми алхимиками подобные умозаключения осознавались в той же мере, в какой они, возможно, осознаются нами. Но человек и через него — бессознательное высказывают много такого, что не обязательно должно быть осознанным во всех своих импликациях. И все же, несмотря на эту оговорку, я не хотел бы создавать впечатление, будто алхимики совершенно не осознавали своих мыслительных процессов. Вышеприведенные цитаты прекрасно показывают, сколь мало подобное предположение соответствует действительности. Однако хотя Меркурий и определяется во множестве текстов как trinus et unus, это не мешает ему быть сильнейшим образом причастным *кватернарности* Камня, которому он, по сути, тождествен. Стало быть,

---

[156] В: *Art. aurif.* I, p. 151, Aenigma V. То же самое говорится о Боге в *Contes del Graal* Кретьена де Труа: «Ce doint icil glorïeus pere/Qui de sa fille fist sa mere» (Hilka, *Der Percevalroman,* Z. 8299 f., p. 372).

[157] *Art. aurif.* II, p. 339: «...sublimatur per se».

он являет собой ту странную дилемму, которую выражает известная проблема трех и четырех — я имею в виду загадочную *аксиому Марии Пророчицы*. Наряду с классическим Гермесом-трикефалом был и классический Гермес-тетракефал[158]. Горизонтальный план сабейского храма Меркурия — треугольник, вписанный в квадрат[159]. В схолиях к «Tractatus aureus» знак Меркурия — квадрат, который вписан в треугольник, обведенный кругом (символ целостности)[160].

g. ОТНОШЕНИЕ МЕРКУРИЯ К АСТРОЛОГИИ И К УЧЕНИЮ ОБ АРХОНТАХ

Одним из своих корней своеобразная философия Меркурия, несомненно, уходит в древнюю астрологию и производное от нее учение об архонтах и эонах. С соответствующей планетой Меркурия связывает отношение мистического тождества, обусловленное либо глубокой контаминацией, либо неким духовным тождеством. В первом случае ртуть есть просто планета Меркурий, какой она явлена в земле (таким же образом и золото есть просто Солнце в земле)[161]; во втором случае уже «дух» ртути тождествен соответствующему планетному духу. Оба духа по отдельности или как единый дух персонифицировались и призывались на помощь или заклинались магическими средствами служить в качестве паредра (spiritus familiaris). В алхимической традиции указания для процедур такого рода предлагает харранитский трактат «Clavis maioris sapientiae» Артефия[162]; они согласуются с описаниями инвокаций, упоминаемых Дози и де Геже[163]. Ссылки на подобные процедуры встречаются и в «Liber quartorum»[164]. Параллелью к этому служит

---

[158] Schweitzer, *Herakles*, p. 84.
[159] Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus* II, p. 367.
[160] Mangetus, *Bibliotheca chemica curiosa* I, p. 409 a.
[161] Maier, *De circulo physico quadrato*, p. 3.
[162] B: *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 221 ff.
[163] [Dozy, de Goeje] *Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens*, p. 341.
[164] In: *Theatr. chem.* (1622) V, p. 114 ff.

рассказ о Демокрите, узнавшем тайну иероглифов от гения планеты Меркурий[165]. Дух Меркурий предстает здесь в роли мистагога, как в «Corpus hermeticum» или в сновидениях Зосимы. Ту же роль он играет в примечательном видении из «Aurelia occulta», где является в облике Антропоса, увенчанного звездным венцом[166]. Маленькая звездочка под боком у Солнца, он — дитя последнего и Луны[167]. С другой стороны, он — родитель своих родителей, Solis et Lunae[168]; или, что примерно то же самое, «золото получает свои качества от Меркурия», как замечает в своем трактате Вэй Пу-янь (ок. 142 г. до Р. Х.)[169]. (В силу контаминации астрологический миф всегда мыслился также и в химических терминах.) Из-за своей наполовину женской природы Меркурий часто отождествляется с Луной[170] и Венерой[171]. В качестве своей собственной божественной спутницы он легко

---

[165] Berthelot, *Alch. grecs,* Introduction, p. 236.

[166] *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 579. Он соответствует «stella septemplex», появляющейся в конце работы (l. c., p. 576): «...coquito, donec stella septemplex appareat, per sphaeram circumcursitando» [грей, покуда не появится звезда семерная, сферу кругом обегающая]. Ср. древнее христианское представление о Христе как предводителе хоровода звезд.

[167] *Tabula smaragdina, Ros. phil.* в: *Art. aurif.* II, p. 253, и Mylius, *Phil. ref.*, p. 101.

[168] *Allegoriae super librum Turbae* в: *Art. aurif.* I, p. 155: «origo Solis». Ventura, *De ratione conficiendi lapidis* в: *Theatr. chem.* (1602) II, p. 337: «...oritur simul sol cum luna in ventre Mercurij» [Солнце восходит одновременно с Луной в чреве Меркурия].

[169] Wei Po-yang, *An Ancient Chinese Treatise,* p. 241.

[170] *Epistola ad Hermannum* в: *Theatr. chem.* (1622) V, p. 893; *Gloria mundi* в: *Mus. herm.*, p. 224 и 244. В качестве арканной субстанции magnesia он называется «Luna plena» [полной Луной] в: *Ros. phil.* (*Art. aurif.* II, p. 231) и «succus lunariae» (l. c., p. 211). Он упал с Луны. Berthelot, *Alch. grecs,* III, vi, 9, p. 133/125. Знак Меркурия в *Книге Кратета* (Berthelot, *La Chimie au moyen âge* III, p. 48) — обычный астрологический знак Луны ☽. В греческих магических папирусах Гермес призывается под именем «круг лунный» (Preisedanz, *Papyri Graecae magicae,* V, p. 401).

[171] Видение Кратета в: Berthelot, *La Chimie au moyen âge* III, p. 63. Как Адам в ванне вместе с Венерой (sic!) (Valentinus, *Practica* в: *Mus. herm.*, p. 425). Как sal Veneris, зеленый и красный лев (= Венере) (Khunrath, *Von hyl. Chaos,* p. 91 и 93). Телесный Меркурий = Венере (*Ros. phil.* в: *Art. aurif.* II, p. 239). У Меркурия субстанция Венеры (Mylius, *Phil. ref.*, p. 17). Поскольку его мать Венера есть «matrix corrupta», то он как ее сын — «puer leprosus» (*Rosinus ad Sarratantam* в: *Art. aurif.* I, p. 318). В магических папирусах день Афродиты ассоциируется с Гермесом (Preisendanz, l. c. II, p. 210). У Аль-Ираки определения Венеры и Меркурия идентичны: сестра, невеста, воздух, зелень, зеленый лев, феникс (Holmyard [Hg.], *Kitab al-'ilm al-muktasab,* p. 420).

обращается в богиню любви — точно так же как в качестве Гермеса он итифалличен. Но называли его и «virgo castissima»[172]. Связь ртути с Луной, т. е. серебром, очевидна. Меркурий как στιλβων, лучезарная планета, подобно Венере появляющаяся на утреннем или вечернем небосклоне под боком у Солнца,— тоже, как и Венера, φωσφορος, lucifer, Светоносец. Подобно Утренней звезде, только гораздо непосредственнее, он предвещает грядущий рассвет.

Но особенно важно для толкования Меркурия его отношение к Сатурну. Меркурий-старец идентичен Сатурну, и для многих алхимиков, особенно древних, не ртуть, но связанный с Сатурном свинец символизировал первоматерию. В арабском тексте «Turba»[173] ртуть отождествляется с «водою Луны и Сатурна». В «Речениях Белина» Сатурн говорит: «Мой дух — вода, возвращающая гибкость окоченевшим членам братьев моих»[174]. Речь идет о «вечной воде», а это и есть Меркурий. Раймунд Луллий замечает, что «из философского свинца извлекается некое масло золотого цвета»[175]. У Кунрата Меркурий есть «соль» Сатурна[176], или же Сатурн — это просто Меркурий. Сатурн «черпает воду вечную»[177]. Как и Меркурий, Сатурн гермафродит[178]. Сатурн — «старец на горе; в нем природы сочетаются со своим дополнением [четыре первоэлемента], и все это в Сатурне»[179]. То же самое говорится и о Меркурии. Сатурн — отец и исток Меркурия, поэтому последний называется «дитя Сатурново» (Saturnia proles)[180]. Ртуть проистекает из «сердца Сатурна или Сатурном является»[181], а из травы Сатурнии извлекают «светлую воду», и «нет в мире воды и цветка совершеннее»[182]. Это высказывание сэра Джорджа Рипли,

---

[172] *Aurelia occulta* в: *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 546.

[173] Ruska [Hg.], *Turba philosophorum,* p. 204, Anm. 5.

[174] *Art. aurif.* II, p. 379. Idem Dorneus, *De transmutatione metallorum,* p. 640.

[175] Цит. у Mylius, *Phil. ref.*, p. 302.

[176] *Von hyl. Chaos,* p. 197.

[177] *Aenigma philosophorum* в: *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 520.

[178] Khunrath, *Von hyl. Chaos,* p. 195.

[179] «Rhasis Epistola» в: Maier, *Symbolae aureae mansae,* p. 211. Как и Сатурн, Меркурий объединяет в себе все металлы (l. c., p. 531).

[180] Mylius, *Phil. ref.*, p. 305. «Saturn's Chyld» in Ripley's «Medulla» (*Theatr. chem. Brit.*, 1652, p. 391).

[181] Pantheus, *Ars transmutationis metallicae,* fol. 9 r°.

[182] Riplaeus, *Opera,* p. 317.

Бридлингтонского каноника, представляет собой замечательную параллель к гностическому учению о Кроносе (Сатурне) как некоей «силе цвета воды (υδατοχρους)», которая все разрушает, ибо «вода есть разрушение»[183].

Как и планетный дух Меркурия, дух Сатурна «весьма пригоден для сего деяния»[184]. Мы знаем, что одна из манифестаций Меркурия в алхимическом процессе превращения — лев, иногда зеленый, иногда красный. Кунрат называет это превращение «выманиванием льва из пещеры горы Сатурновой»[185]. Лев издавна и прежде всего ассоциировался именно с Сатурном[186]. Он — «Leo de tribu Catholica»[187] (парафраза «leo de tribu David» — аллегории Христа![188]). Кунрат именует Сатурна «львом зеленым и красным»[189]. В гностицизме Сатурн — верховный архонт, львиноголовый Иалдабаоф, «Дитя хаоса»[190]. Но на алхимическом языке «дитя хаоса» — это Меркурий[191].

Связь и тождество с Сатурном важны потому, что последний — не просто maleficus [злодей], но обиталище самого дьявола. Даже будучи первым архонтом и демиургом, он получил в гностицизме не самую лучшую репутацию. Согласно одному каббалистическому источнику, с ним ассоциировался Вельзевул[192]. В «Liber quartorum» он назван «злым» (malus[193]), и еще Милиус утверждает, что Утренняя звезда (Lucifer) упала бы с неба, когда бы Меркурий очистился[194]. Современная (начало XVII в.) рукописная заметка на полях одного из находящихся в моем распоряжении трактатов поясняет термин sulphur (мужской принцип Меркурия[195]) словом «diabo-

---

[183] Hippolytus, *Elenchos,* V, 16, 2, p. 111.

[184] «Convenientior planetarum huic operi, est saturnus» (*Liber Platonis quartorum* в: *Theatr. chem.*, 1622, V, p. 142 и 153).

[185] l. c., p. 93.

[186] Preller, *Griechische Mythologie* I, p. 43, Anm.

[187] Khunrath, l. c., p. 93.

[188] Христос как лев в *Ancoratus* Епифания и как «львенок» у Григория, *In septem Psalmos penitentiales expositio,* Ps. 5, 10 (Migne, P. L. XXXIX, col. 609).

[189] *Von hyl. Chaos,* p. 196.

[190] Ср. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis,* p. 10, 321, 352.

[191] По поводу Сатурнова дня как завершающего дня творения см. с. 69 настоящего исследования.

[192] Codex Parisiensis 2419, fol. 277^r, цит. в: Reitzenstein, *Poimandres,* p. 75.

[193] *Theatr. chem.* (1622) V, p. 155.

[194] *Phil. ref.*, p. 18.

[195] Sulphur — это «ignis occultus in Mercurio» [сокрытый огонь в Мерку-

lus». Если Меркурий и не сам злой дух как таковой, то по крайней мере несет его в себе, т. е. безразличен в моральном отношении, добр и зол, или, по выражению Кунрата, «beneficus cum bonis, maleficus cum malis»[196] (добр с добрыми, зол со злыми). Но еще точнее сущность его определяется тогда, когда он понимается как *процесс,* начинающийся злом и кончающийся добром. Одна в литературном отношении довольно жалкая, но колоритная поэма из «Verus Hermes» (1620) следующим образом резюмирует этот процесс:

Младенец я, старик седой,
«Дракон» — зовет меня иной.
В темницу ныне заточен,
Чтоб королем был возрожден.
. . . .
Меня меч огненный томит,
Мне плоть и кости смерть точит.
. . . .
Я дух с душой не удержу,
Зловонным ядом исхожу,
Что ворон, черен ныне я —
За грех награда такова.
Лежу во прахе недвижим:
Да вспрянет из Троих Един!
Не покидай, душа, меня,
Чтоб вновь увидел я свет дня,
И свету из себя явил
Того, кто мир бы примирил![197]

В этой поэме Меркурий описывает свое превращение, которое одновременно означает мистическое превращение алхимика (artifex)[198], ибо не только фигура, или символ, Меркурия есть проекция коллективного бессознательного, но и то, что с Меркурием происходит. Это, как легко можно вывести из вышеизложенного, проекция индивидуационного процесса, который, будучи естественным психическим процессом, протекает и

рии]. (Bernardus Trevisanus, *De chemico miraculo* в: *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 793). Sulphur идентичен Меркурию: «Mercuriale hoc sulphur Sulphureusque ☿». (*Brevis manuductio* в: *Mus. herm.*, p. 788.)

[196] Поэтому, считает Кунрат, нам нужно молить Бога о «Spiritus Discretionis», дабы он научил нас различию между добром и злом (*Hyl. Chaos,* p. 186).

[197] p. 16 f.

[198] См. об этом в моей книге «Psychologie und Alchemie».

без участия сознания. Если же сознание все-таки принимает в нем участие, то процесс всегда сопровождается эмоциями, присущими религиозному переживанию или озарению. В опыте подобных переживаний — корень и причина отождествления Меркурия с Премудростью (Sapientia) и св. Духом. Вполне вероятно поэтому, что еретическое течение, начавшееся с евхитов, павликиан, богомилов и катаров и развивавшее учение о Параклете в духе основателя христианства, получило дальнейшее продолжение в алхимии, частью бессознательно, частью в завуалированном виде[199].

h. МЕРКУРИЙ И БОГ ГЕРМЕС

Мы уже столкнулись с рядом алхимических высказываний, которые ясно показывают, что характер классического Гермеса был более чем верно воспроизведен в фигуре Меркурия. Отчасти это бессознательное повторение, отчасти спонтанно воспроизведенное переживание; наконец, это и вполне сознательная сверка с образом языческого бога. Так, Михаил Майер, несомненно, сознательно намекает на οδηγος (указующего путь Гермеса), когда говорит, что в своем peregrinatio (мистическом странствии) обрел статую Меркурия, указывающую путь в рай[200]; и он имеет в виду Гермеса-мистагога, когда вкладывает в уста Эритрейской сивиллы такие слова (о Меркурии): «Он сделает тебя свидетелем мистерий Бога (Magnalium Dei) и таинств природы»[201]. И в другом тексте Меркурий как «divinus Ternarius» назван источником откровения божественных таинств[202]; в форме золота он понимается как душа арканной субстанции (magnesia)[203]

---

[199] Например, вполне возможно, что любопытное обозначение алхимиков у Иоанна де Рупесциссы как «les poures hommes evangelisans» восходит к perfecti и pauperes Christi катаров (*La Vertu et la propriété de la quinte essence,* Lyon 1581, p. 31). Рупесцисса (Jean de la Roquetaillade) жил примерно в середине XIV в. и выступал с критикой церкви и клира (Ferguson, *Bibliotheca chemica* II, p. 305). Процессы над катарами продолжались до середине XIV в.

[200] *Symbolae aureae mensae,* p. 592 f.

[201] l. c., p. 600.

[202] Dorneus, *De transmut. met.* в: *Theatr. chem.* (1602) I, p. 621.

[203] Khunrath, *Hyl. Chaos,* p. 233.

или как оплодотворитель философского древа (arbor sapientiae)[204]. В «Epigramma Mercurio philosophico dicatum»[205] Меркурий именуется посланцем богов, герменевтом (толкователем) и «Тевтием» (Тотом) египетским. Михаил Майер рискнул даже связать его с Гермесом Киллением, назвав «Arcadium huc iuvenem infidum, nimiumque fugacem» (этим вероломным и чересчур уклончивым аркадским юношей)[206]. В Аркадии имелось святилище Киллення — итифаллического Гермеса. В схолиях к «Золотому трактату» Меркурий прямо назван «Cyllenius heros»[207]. Слова «infidus nimiusque fugax» вполне могли бы относиться и к Эросу. И действительно, в «Химической свадьбе» Христиана Розенкрейца Меркурий предстает в облике Купидона[208], который в наказание за любопытство, проявленное адептом Христианом при посещении Госпожи Венеры, ранит тому руку своей стрелой. Стрела эта — «telum passionis» (дротик страсти), атрибут Меркурия[209]. Меркурий — «sagittarius» (стрелец), причем такой, который «стреляет без лука» и которого «не сыскать на всей земле»[210] — т. е., очевидно, его следует представлять себе как демона. В Таблице символов[211] Пенота он ассоциируется с нимфами, что наводит на мысль о пастушеском боге Пане. Его сладострастие выявляется на одном рисунке из «Tripus Sendivogianus»[212], где он изображен на триумфальной колеснице, запряженной петухом и курицей, а позади него можно видеть пару нагих любовников, слившихся в объятии. В этой связи можно также упомянуть о множестве довольно-таки непристойных изображений coniunctio в старых печатных изданиях, которые зачастую сохранялись именно благодаря этим картинкам, расцениваясь как чисто порнографические. Равным образом к этой сфере χϑονιος (хтонического Гермеса) относятся встречающиеся в старинных манускриптах изображения экскреторных актов, вклю-

---

204 Riplaeus, *Duodecim portarum*, p. 124 ff.
205 *Mus. herm.*, p. 738.
206 *Symbolae aureae mensae*, p. 386.
207 *Tract. aureus cum scholiis* в: *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 761.
208 Также в облике (указующего путь) отрока и «древнего сына матери».
209 *Cantilena Riplei* в: *Opera*, p. 421 ff.
210 *Introitus ap.* в: *Mus. herm.*, p. 653.
211 *Theatr. chem.* (1602) II, p. 123.
212 Sendivogius, *Tripus chemicus:* Речь Меркурия, p. 67.

чая рвоту[213]. Меркурий воплощает то «непрерывное сожительство»[214], которое в наиболее чистом виде представлено в тантристском учении о Шиве и Шакти. Ведь связи греческой и арабской алхимии с Индией вполне вероятны. Райценштайн[215] приводит повесть о Падманабе из турецкой народной книги о сорока визирях, которая может датироваться эпохой Моголов. Уже в первые века нашей эры в южной Месопотамии заметны индийские религиозные влияния, а во II в. до Р. Х. в Персии существовали буддийские монастыри. В царском храме Падманабхапуры в Траванкоре (примерно XV в.) я обнаружил два рельефа с изображением совершенно не индийского по виду senex ithyphallicus с крыльями. На одном из изображений он стоит по пояс в чаше Луны. Невольно вспоминается крылатый итифаллический старец, который, по представлениям ипполитовых гностиков, преследует «синюю» (или «на пса похожую») женщину[216]. Килленийй тоже упоминается у Ипполита[217] как тождественный, с одной стороны, Логосу, с другой — злобному Корибанту, фаллосу и демиургическому принципу вообще[218]. Один из аспектов этого темного Меркурия — инцест между матерью и сыном[219]; исторически его можно объяснить влиянием мандаизма, где Набу (Меркурий) и Иштар (Астарта) образуют сизигию. Астарта почиталась как богиня-мать и богиня любви на всем Ближнем Востоке, и повсюду с ее культом был неразрывно связан мотив инцеста. Набу — «мессия лжи», который наказывается за свою порочность и держится Солнцем в заточении[220]. Итак, не приходится удивляться

[213] Например, Codex Rhenovacensis, Zürich, и Codex Vossianus, Leyden.

[214] Об этом мотиве см.: *Symbole der Wandlung* [Par. 306, 308 и 318, Anm. 16].

[215] *Alchemistische Lehrschriften und Märchen bei den Arabern,* p. 77 f.

[216] κυανοειδῆ или κυνοειδῆ. Hippolytus, Elenchos, V, 20, 6 прим., и 7, p. 122. Вендланд (издатель текста) принимает второе чтение. Алхимические эквиваленты этой странной мифологемы поддерживают обе возможности: Пес как Логос, психопомп и «filius canis coelici coloris» [песий сын небесноголубого цвета] = Меркурию.

[217] *Elenchos,* V, 7, 29, p. 85.

[218] Аналогичная этому двойственному пониманию Меркурия попытка постичь и выразить душевно переживаемую парадоксальность Первопричины обнаруживается в синкретических воззрениях наассенов. Здесь я должен ограничиться лишь этим указанием, не вдаваясь в подробности.

[219] См.: *Psychologie und Alchemie.*

[220] См.: Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis,* p. 43, 55 и 142.

постоянным напоминаниям наших текстов о том, что Меркурий «in sterquilinio invenitur» (обретается в навозной куче),— только к этому добавляется ироническое замечание о «многих, которые рылись в навозных кучах, да так и остались с пустыми руками»[221].

Этого темного Меркурия следует рассматривать как начальное состояние nigredo, причем первоначально преобладающее низшее должно пониматься как символ высшего, а высшее — низшего: «Anfang und Ende reichen sich die Hände»*. Это уробор, εν το παν (Единое и Все), соединение противоположностей, осуществляемое в ходе процесса, о котором Пенот говорит следующее:

«Меркурий порожден природой как сын природы и плод стихии текучей. Но подобно тому как Сын Человеческий порождается философом и сотворяется плодом Девы, так и он [Меркурий] должен быть возвышен над землей и от всего земного очищен, и тогда он всецело возносится в воздух и духом становится. Так исполняется слово философа: "он восходит от земли к небу и принимает силу Верха и Низа, и сбрасывает нечистую земную природу, и облекается природой небесной"»[222].

Поскольку Пенот ссылается здесь на «Tabula smaragdina», необходимо отметить, что в одном существенном пункте он отклоняется от духа «Скрижали». Восхождение Меркурия в его изображении полностью соответствует христианской идее превращения гилического человека в пневматического. В «Скрижали» же говорится: «Он восходит от земли к небу и снова спускается к земле, и воспринимает в себя силу Верха и Низа»[223]. И далее: «Сила его совершенна, когда обращена к земле». Так что здесь речь не идет об одностороннем восхождении на небо: в противоположность христианскому Спасителю, спускающемуся сверху вниз и оттуда снова возвращающемуся наверх, filius macrocosmi начинает свое поприще внизу, поднимается вверх, затем возвращается, объединив силы Верха и Низа, обратно на землю. Итак, он движется в обратном направлении, являя тем самым

[221] *Ros. phil.* в: *Art. aurif.* II, p. 243.
[222] *De medicamentis chemicis* в: *Theatr. chem.* (1602) I, p. 681.
[223] Ruska [Hg.], p. 2. [Здесь перевод Юнга.]
* «Начало с концом смыкаются кольцом» (приблизительный перевод немецкой пословицы).

природу, которая противоположна природе Христа и гностических спасителей,— хотя, с другой стороны, высказывает определенную близость идее «третьего сыновства» Василида. Меркурий обладает круглой природой уробора, поэтому символом его служит «простой круг» (circulus simplex), причем Меркурий — одновременно и средоточие круга (punctum medii)[224]. Вот почему он может сказать о себе: «Unum ego sum, et multi in me» (Я един, и многие во мне)[225]. В том же трактате говорится, что centrum circuli [центром круга] в человеке является земля, и называется это средоточие «солью», о которой упоминал Христос[226] («Вы — соль земли»).

i. ДУХ МЕРКУРИЙ КАК АРКАННАЯ СУБСТАНЦИЯ

По общему мнению алхимиков, Меркурий — arcanum[227], prima materia[228], «отец всех металлов»[229], предначальный хаос, райская земля, «материя, над которой природа немного потрудилась, однако оставила несовершенной»[230]. Но он — и ultima materia, конечная цель своего собственного превращения, Камень[231], тинктура, философское золото, карбункул, homo philosophicus, второй Адам, analogia Christi, царь, светоч светочей (свет светов), deus terrestris, даже само Божество или его полноценное соответствие. Здесь мне нет нужды вдаваться

[224] *Tract. aureus cum scholiis* в: *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 690 f.

[225] *Aurelia occulta,* l. c., p. 575.

[226] l. c., p. 555 [Мф. 5, 13].

[227] *Tract. aureus cum scholiis* в: *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 689.

[228] Mylius, *Phil. ref.*, p. 179; *Tractatus aureus* в: *Mus. herm.*, p. 25; Bernardus Trevisanus, *De chemico miraculo* в: *Theatr. chem.* (1602) I, p. 787.

[229] *Exercit. in Turbam* в: *Art. aurif.*, I, p. 154.

[230] *Ros. phil.* в: *Art. aurif.* II, p. 231.

[231] Ventura, *De ratione conficiendi lapidis* в: *Theatr. chem.* (1602) II, p. 263: «lapis benedictus». Dorneus, *De transmut. met.* в: *Theatr. chem.* (1602) I, p. 578: «Igneus perfectusque Mercurius» [огненный и совершенный Меркурий]; l. c., p. 690: «lapis Adamicus fit ex Adamico Mercurio in Evena muliere» [адамический Камень возникает из адамического Меркурия в женщине Еве]; Lullius, *Codicillus* в: Mangetus, *Bibliotheca chemica curiosa* I, p. 875 ff.: «...quaesitum bonum est lapis noster et Mercurius» [взыскуемое благо есть Камень наш и Меркурий].

в дальнейшие подробности, поскольку синонимы и значения Камня уже обсуждались мной в другом месте.

Но Меркурий — не только низкое начало (первоматерия) и высочайшая цель (Камень); он и расположенный в промежутке процесс и, сверх того, средство его осуществления. Он «начало, середина и конец Деяния»[232]. Вот почему он называется mediator[233], servator и salvator. Он mediator, как и Гермес. Как «medicina catholica» и «alexipharmakon», он — «servator mundi» (хранитель мира, миродержец). С одной стороны, он «Salvator omnium imperfectorum corporum» (целитель всех несовершенных тел)[234], с другой — «typus... Incarnationis Christi» (образ воплощения Христова)[235], «unigenitus» (единородный) и «consubstantialis parenti Hermaphrodito» (единосущный, ομοουσιος, родителю Гермафродиту)[236]; вообще он во всех отношениях представляет собой в макрокосме (природе) то, чем в mundus rationalis божественного откровения является Христос. Но, как показывают слова «свет мой превосходит всякий (иной) свет»[237], притязания Меркурия идут еще дальше, потому и наделили его алхимики качествами Троицы[238] — чтобы не оставить никаких сомнений относительно его полного соответст-

232 *Tract. aureus cum scholiis* в: *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 689.

233 *Exercit. in Turbam* в: *Art. aurif.* I, p. 170; Ripley, *Chym. Schriften,* p. 31; *Tract. aureus cum scholiis* в: *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 691: «mediator pacem faciens inter inimicos» [посредник, примиряющий недругов].

234 *Aquarium sap.* в: *Mus. herm.*, p. 111.

235 l. c., p. 118.

236 Khunrath, *Hyl. Chaos,* p. 59.

237 *Septem tract. Hermet.* в: *Ars chemica,* p. 22. В *Ros. phil.* (Art. aurif. II, p. 381) говорится: «Ego illumino aerem lumine meo, et calefacio terram calore meo, genero et nutrio naturalia, plantas et lapides, et demo tenebras noctis cum potentia mea, et facio permanere dies seculi, et illumina omnia luminaria lumine meo, et etiam in quibus non est splendor et magnitudo: quae quidem omnia ex me opere sunt, cum induor vestimentis meis: et qui quaerunt me, faciant pacem inter me et uxorem meam» [Я озаряю воздух светом моим, и согреваю землю теплом моим, порождаю и питаю создания природные, растения и камни, и прогоняю тьму ночную силой моею, и благодаря мне длятся дни века, зажигаю я светочи все светом моим, даже те, в которых нет ни блеска, ни величия; ибо все это моих рук дело, когда облекаюсь я одеждами моими; и кто ищет меня, пусть устроит мир между мною и супругой моею]. Это цитата из *Dicta Belini* (напечатано в: Mangetus, *Bibliotheca chemica curiosa* I, p. 478 f. Есть варианты текста!). Я привел это место столь подробно ввиду его значительного психологического интереса.

238 «Nam in Lapide sunt anima, corpus et spiritus, et tamen unus Lapis» [Ибо в Камне суть душа, тело и дух, и все же это один только Камень]. (*Exercit. in Turbam* IX в: *Art. aurif.* I, p. 170.)

вия Богу. Как известно, дантов Сатана — трикефал, т. е. тройственность в единстве. Он соответствует Богу, но как противоположность. Совсем иной точки зрения на Меркурия придерживались алхимики: они видели в нем божественную эманацию или творение, гармоничные самой сущности Бога. Собственно, тот факт, что они неизменно подчеркивали его способность к самопорождению, самопревращению, самоуничтожению и совокуплению с самим собой, противоречит точке зрения на Меркурия как на существо тварное. Поэтому совершенно логично, что Парацельс и Дорн выдвигают идею о том, что первоматерия есть нечто несотворенное («increatum»), т. е. совечный Богу принцип. Это отрицание creatio ex nihilo подкрепляется тем фактом, что когда Бог приступил к творению (Быт. 1), уже имелась tehom — тот самый материнский мир Тиамат, чей сын предстает перед нами в облике Меркурия[239].

k. РЕЗЮМЕ

[Подытожим разнообразные аспекты Меркурия:]

a. Он состоит из всех мыслимых противоположностей. Таким образом, он есть ярко выраженная двойственность — но постоянно именуется единством, пусть даже его многочисленные внутренние противоположности в любой миг готовы распасться на столь же многочисленные разрозненные и по видимости совершенно самостоятельные фигуры.

b. Он и материален, и духовен.

c. Он — процесс превращения низшего, материального в высшее, духовное, и наоборот.

d. Он — черт, спаситель и психопомп, неуловимый «трикстер», наконец — отражение Бога в матери-природе.

e. Он также — зеркальное отражение мистического переживания алхимика, которое совпадает с opus alchymicum.

f. В качестве такого переживания он представляет, с

[239] Ср. *Psychologie und Alchemie,* Par. 26 и 430 ff.

одной стороны, самость, с другой — индивидуационный процесс, а также, в силу неограниченности своих определений,— коллективное бессознательное[240].

Конечно, изготовление золота и химические исследования вообще были важнейшей заботой алхимиков. Но еще более важной, всепоглощающей заботой было даже не «исследование», а, скорее, *переживание бессознательного*. То, что эта сторона алхимии — μυστικα — так долго не находила понимания, объясняется единственно тем обстоятельством, что ничего не было известно о психологии, а особенно — о надличностном коллективном бессознательном. Пока человек ничего не знает о психической экзистенции, она будет проецироваться, если вообще как-то себя проявит. Так первое знание о душевном законе и строе было обретено на звездном небе; в дальнейшем оно пополнилось за счет незнакомого вещества. От этих двух областей опыта отпочковались науки: астрология стала астрономией, алхимия — химией. С другой стороны, особое соотношение между характером и астрономическим определением времени лишь в самое недавнее время понемногу начало оформляться в нечто похожее на научную эмпирию. Действительно важные психические факты нельзя ни измерить, ни взвесить, ни увидеть в пробирке или под микроскопом. Поэтому они все равно что невидимы, иными словами, должны быть предоставлены людям, имеющим на них внутреннее чутье, так же как цвета следует показывать не слепцам, а зрячим.

Сокровищница проекций, заключенная в алхимии, еще менее известна, если такое вообще возможно. К тому же здесь имеется одно неблагоприятное обстоятельство, делающее более тщательное исследование невероятно трудным. Ведь в отличие от астрологических диспозиций характера — которые, если они негативного плана, самое большее могут быть неприятны отдельному человеку, но зато служат забавой его ближнему,— алхимические проекции представляют коллективные содержания, являющие мучительнейший контраст с нашими в высшей степени рациональными убеждениями и цен-

[240] Отсюда обозначение Меркурия как «mare nostrum».

ностями, или, лучше сказать, связанные с ними неким компенсаторным отношением. Они дают природной душе странно звучащие ответы на последние и важнейшие вопросы, оставленные разумом в стороне. Вопреки всякой вере в прогресс и вожделенное будущее, которое должно вызволить нас из скорбного настоящего, они указывают на нечто первобытное, на ту вечную и по видимости безнадежно статичную круговерть вещей, на фоне которой наш мир, в который мы так искренне верим, предстает фантасмагорической чередой непрерывно меняющихся декораций. Они показывают нам, как спасительную цель нашей активной, вожделеющей жизни, символ неодушевленного Камня, который сам не живет, но просто *есть* или «становится», которому жизнь *выпадает* в неохватной и неизмеримой игре противоположностей. «Душа», эта пустая абстракция нашего рационального интеллекта, и «дух», эта плоская метафора нашей худосочной философской диалектики, в алхимической проекции предстают в почти материальной пластичности, как почти осязаемые воздушные тела, и отказываются функционировать в качестве заменяемых компонентов нашего рационального сознания. Тут и приходит конец надеждам построить психологию без души, тут и рассеиваются наши иллюзии, будто бессознательное было открыто только что: в своеобразной форме, конечно, но оно было известно вот уже почти два тысячелетия. Но не будем обманывать самих себя: отделить диспозиции характера от астрономического определения времени мы способны в столь же малой степени, как отделить этого непокорного и неуловимого Меркурия от автономии материи. К проекции всегда пристает нечто от носителя проекции, и даже если мы попытаемся интегрировать в наше сознание все, что признается психическим, и нам это в известной мере удастся,— заодно мы интегрируем и нечто от космоса и его материальности; или, скорее всего, раз космос столь бесконечно огромнее нас, сами будем ассимилированы неорганическим. «Transmutemini in vivos lapides philosophicos»[241],— восклицает алхимик, но он не знает, сколь бесконечно долго «становится» Камень, т. е. не желает этого знать,

---

[241] [Превращайтесь в живые философские Камни.]

потому что как деятельный европеец справедливо полагает, что такое знание его попросту задушит. Всякий, кто всерьез задумается над lumen naturale, которое исходит от проекций алхимии, конечно же, признает правоту автора, говорившего об «immensae diuturnitas meditationis» (длительности нескончаемой медитации), необходимость которой диктуется Деянием. В этих проекциях мы встречаем феноменологию «объективного» духа, истинную матрицу душевной жизни, подходящим символом которой оказывается поэтому материя. Нигде и никогда человек не получал власти над материей без тщательного наблюдения за ее поведением и величайшего внимания к ее законам. Лишь в той мере, в какой он это делал, мог он осуществлять свою власть над ней. Так же обстоит дело и с этим объективным духом, который сегодня мы называем бессознательным: он строптив, как материя, скрытен и неуловим, подобно ей, и подчиняется «законам», которые настолько нечеловечны или надчеловечны, что большей частью кажутся нам чем-то вроде «crimen laesae maiestatis humanae»*. Если человек берется за Деяние, то он, по словам алхимиков, повторяет дело божественного Творца. Единоборство с неоформленным, с хаосом мира Тиамат есть на самом деле прапереживание.

В непосредственном опыте психическое предстает нам в «живом» веществе и сливается с ним в единое целое, поэтому Меркурий и называется argentum vivum. Сознательная дискриминация означает и осуществляет хирургическое вмешательство, отделяющее тело от души, и дух Меркурия — от hydrargyrum, как бы вытягивая дух в бутылку, если вспомнить нашу сказку. Но поскольку душа и тело, несмотря на искусственное разделение, едины в таинстве жизни, то spiritus mercurialis, хотя и запертый в бутылку, находится все же у корней дерева как его квинтэссенция и живой нумен. Говоря языком «Упанишад», он — личный атман дерева. Изолированный в бутылке, он соответствует Я и тем самым прискорбному principium individuationis (Шопенгауэр!), который по индийским воззрениям ведет к иллюзии обособленного существования. Если же Меркурий осво-

* «Преступления против величества человека» (*лат.*).

бождается из заточения, то принимает характер сверхличностного атмана. Он становится единым spiritus vegetativus всех созданий, hiranyagarbha[242], золотым зародышем, сверхличностной самостью, которую представляет filius macrocosmi, единый Камень мудрых (lapis est unus!). «Liber definitionum Rosini» приводит одно изречение «Malus Philosophus»[243], в котором заметна попытка сформулировать характер психологического отношения Камня к человеческому сознанию: «Hic lapis est subtus te, quantum ad obedientiam: suprà te, quo ad dominium: ergo à te, quantum ad scientiam: circa te, quantum ad aequales». (Камень этот под тобой, если речь о повиновении; над тобой, если касаться господства; стало быть, от тебя [зависит] в том, что касается науки; вокруг тебя, если говорить о равных [тебе][244].) Если перенести это изречение на самость, получится следующее: «С одной стороны, самость тебе подчинена, с другой — господствует над тобой. Она зависит от твоих собственных усилий и знания, но выходит за твои пределы, объемля также всех, кто тебе равен или придерживается одинакового с тобой образа мыслей». Последняя формулировка, очевидно, относится к коллективной природе самости, поскольку самость воплощает собой целостность человеческой личности. По определению, целостность вбирает коллективное бессознательное, которое, как доказывает опыт, повсюду тождественно самому себе[245].

Встреча бедного студента с запертым в бутылку духом Меркурием изображает духовное приключение, выпавшее на долю слепого, непробудившегося человека. Этот же мотив лежит в основе и другой сказки — о свинопасе, взобравшемся на мировое древо[246], и вообще образу-

---

[242] Ср. *Maitrâyana-Brâhmana-Upanishad* (Sacred Books of the East XV, 8, p. 311). Как spiritus vegetativus и коллективная душа он фигурирует в *Vedânta-Sûtras* (l. c. XXXIV, p. 173, и XLVIII, p. 578).

[243] Трактат Розина (Risamus = Zosimos), вероятно, арабского происхождения. «Malus» может быть искаженным «Magus». «Fihrist» Ибн Аль-Надима (987) упоминает наряду с трудами «Римаса» (Зосимы) два сочинения «Магуса», одно из которых озаглавлено: «Книга мудрого Магуса (?) об искусстве» (Ruska, *Turba*, p. 269 ff.)

[244] [*Liber primus de lapidis interpretationibus* в: *Art. aurif.* I, p. 310.]

[245] См.: *Psychologische Typen*, Definitionen s. v. «Identität» [и «Selbst»]; затем *Отношения между Я и бессознательным*, Par. 400 ff., и *Тайну золотого цветка*, Par. 77 ff.

[246] См. анализ этой сказки в статье «К феноменологии духа в сказке».

ет лейтмотив алхимии. Ведь означает он не что иное как индивидуационный процесс, который подготавливается в бессознательном и лишь постепенно переходит в сознание. Излюбленный символ этого процесса в алхимии — дерево, arbor philosophica, ведущее свое происхождение от райского древа познания. В Писании, как и в нашей сказке, к познанию подталкивает и подстрекает демонический змий — или злой дух. Имея перед глазами этот библейский образец, мы не должны удивляться тому, что и дух Меркурий обладает многочисленными, мягко выражаясь, связями с темной стороной. Он ведь и сам отчасти — змеевидная демоница, Лилит или Мелюзина, на древе тайной философии. В то же время он не только причастен св. Духу, но, как утверждает алхимия, по сути, ему тождествен. Нам остается лишь смириться с этим шокирующим парадоксом — после всего, что мы выяснили на предшествующих страницах об амбивалентном архетипе духа. Наш Mercurius ambiguus просто подтверждает правило. Во всяком случае, еще неизвестно, что хуже: этот парадокс или своенравная мысль Творца оживить свой мирный, невинный сад присутствием древесного змия, явно скорее опасного, нежели безобидного, который «случайно» оказывается на том самом дереве, где как раз растут яблоки, объявленные «запретным плодом».

Невозможно отрицать, что сказка, как и алхимия, показывает духа Меркурия преимущественно в невыгодном освещении, и это тем более поразительно, что позитивный аспект Меркурия соотносит его не только со св. Духом, но и — в форме Камня — с Христом, а как «триединство» — вообще со всей св. Троицей. Все выглядит так, как если бы именно эти соотношения заставляли алхимиков всячески подчеркивать темную и сомнительную природу Меркурия, и это обстоятельство решительно подрывает гипотезу о том, что под своим Камнем они подразумевали, собственно, Христа. Если бы все было именно так, то зачем потребовалось бы переименовывать Христа в lapis philosophorum? Самое большее, Камень есть correspondentia, или analogia, Christi в физическом мире. Его символизм, как и символизм Меркурия, составляющего его субстанцию, психологически указывает на самость, и то же самое делает

символическая фигура Христа[247]. В сравнении с чистотой и однозначностью символа Христа Меркурий-Камень выказывает себя двусмысленным, темным, парадоксальным и совершенно языческим. Он, следовательно, репрезентирует ту часть психе, которая в любом случае не была оформлена по-христиански и потому никак не может быть выражена символом «Христос». Напротив, немало в нем такого, что прямо указывает на дьявола, который подчас, как известно, рядится в одежды ангела света. Камень выражает, собственно, ту сторону самости, которая стоит особняком, привязана к природе и неадекватна духу христианства. Он репрезентирует попросту все, что было исключено из христианской модели. Но поскольку исключенное обладает живой действительностью, оно может выразить себя только темной герметической символикой. Парадоксальная сущность Меркурия отражает важный аспект самости, а именно тот факт, что самость представляет собой, по сути, complexio oppositorum, да и не может быть ничем иным, коль скоро она должна означать тотальность. Меркурий как «deus terrestris» имеет в себе нечто от «deus absconditus» (потаенного Бога), составляющего существенный аспект психологической самости, которую ничто не может отличить от образа Бога — кроме веры, не подлежащей обсуждению и недоказуемой. Хотя я и подчеркнул то обстоятельство, что Камень есть объемлющий противоположности символ, не следует думать, что он, так сказать,— более совершенный символ самости. Такое предположение определенно оказалось бы неверным, потому что в действительности Камень представляет собой некий образ, форма и содержание которого обусловливаются преимущественно бессознательным. Вот почему он никогда не встречается нам в текстах в готовой и четко определенной форме: мы должны собирать разбросанные тут и там указания на различные арканные субстанции, на Меркурия, процесс превращения и его конечный продукт. Хотя почти всюду Камень в той или иной форме является предметом обсуждения, действительный consensus omnium относи-

---

[247] См. мою работу «Попытка психологического истолкования догмата о Троице».

тельно его облика отсутствует. Почти каждый автор пользуется своими собственными, особыми аллегориями, синонимами и метафорами. Это обстоятельство позволяет ясно увидеть, что Камень, хотя и был, конечно, объектом всеобщего эксперимента, в еще большей степени представлял собой порождение бессознательного, которое, спорадически переступая границы субъективности, произвело в результате некое расплывчатое всеобщее понятие lapis philosophorum.

Против этой фигуры, вечно таящейся в полутьме более или менее эзотерических учений, на стороне сознания стоит резко очерченный догматом «Сын Человеческий» и salvator mundi, Христос, этот sol novus, рядом с которым блекнут меньшие звезды. Он есть исповедание дневного света сознания и как таковой имеет троическую природу. Во всех отношениях фигура Христа обрисована столь ясно и определенно, что все иное кажется — чем дальше от нее, тем больше — по возрастающей, не только неполноценным, но и отверженным. К этому следствию подводит не учение самого Христа, но учение о нем, в особенности же та кристальная чистота, которой догмат наделил его фигуру. В результате возникает напряжение между противоположностями, какого еще не знала священная история начиная с самого первого дня творения: напряжение между Христом и Антихристом (сатаной, падшим ангелом). Еще во времена Иова мы застаем сатану среди сынов Божьих. «И был день, когда пришли сыны Божии,— говорится в Иов 1, 6,— предстать пред Господа; между ними пришел и сатана». Эта картина сбора небесного семейства не дает еще никакого повода заподозрить в будущем что-либо подобное новозаветному Υπαγε, σατανα (Vade, Satana)[248], или дракону, скованному в преисподней на тысячу лет[249]. Создается впечатление, что непомерное изобилие света на одной стороне породило столь же непомерно черную темень на другой. Можно также представить, что при необычайно широком распространении черной субстанции существо «sine macula peccati» кажется практически немыслимым. Любовная вера в подобное существо, ес-

[248] Мф. 4, 10.
[249] Откр. 20, 2.

тественно, не может не побудить верующего очистить от черной грязи собственный дом. Но эту грязь нужно куда-то выкидывать, и помойка, где бы она ни находилась, будет отравлять своим зловонием даже самый здоровый воздух и самую прекрасную природу.

Равновесие первобытного мира нарушается. Разумеется, у меня и в мыслях не было выдавать подобную констатацию критически-порицающим тоном. Я слишком глубоко убежден не только в неумолимой логике, но и в целесообразности такого развития. Более глубокое разделение противоположностей равнозначно более острой дискриминации, а последняя представляет собой conditio sine qua non любого расширения или интенсификации сознания. Прогрессирующая дифференциация сознания есть важнейшая из задач, стоящих перед человеческой биологией, и соответственно награды за ее решение — самые высокие: приумножение вида, расширение его ареала и раскрытие потенциала его возможностей (Machtentfaltung). Вот почему сознание по своим эффектам с филогенетической точки зрения сопоставимо с такими достижениями, как дыхание через легкие или теплокровие. Но увеличение ясности сознания с необходимостью влечет за собой затемнение менее ясных элементов психе, обладающих меньшей способностью становиться осознанными, и рано или поздно в психической системе пролегает трещина разлада, которая, впрочем, поначалу не признается за таковую и потому проецируется, т. е. проявляется в мировоззренческой проекции, а именно в форме раскола между силами света и силами тьмы. Возможность этой проекции обеспечивается наличием в любую эпоху многочисленных архаических следов изначальных демонов света и тьмы. Поэтому кажется вероятным, что напряжение между противоположностями в христианстве в еще не до конца выясненной степени представляет собой наследие старинного персидского дуализма, хотя и не тождественно ему.

Не может быть никаких сомнений в том, что развитие христианства приводит к моральным последствиям, которые являют собой весьма значительный прогресс по сравнению с архаической израильской религией закона. Христианство синоптических Евангелий означает преж-

де всего разбирательство со спорными вопросами внутри иудаизма, которое мы с полным правом можем сопоставить с гораздо более ранней по времени буддистской реформацией индуистского политеизма. С психологической точки зрения, обе реформации имели следствием мощное усиление сознания. Это с особой ясностью демонстрирует майевтический метод Шакьямуни. Но и «логии Иисуса» позволяют ясно распознать ту же тенденцию, даже если не принимать в расчет как апокрифическую наиболее четкую формулировку такого рода — логию [из Codex Bezae] к Лк. 6, 4: «Человек! если ты знаешь, что делаешь, ты благословен, но если не знаешь, ты проклят как преступивший закон»[250]. Во всяком случае, притча о неверном домоправителе (Лк. 16) в число апокрифов не попала — хотя там она выглядела бы на своем месте.

Трещина в метафизическом мире медленно доходит до сознания, представая как раскол в самой человеческой душе, и борьба между светом и тьмой смещается на внутренний театр военных действий. Это перемещение не вполне самоочевидно, и потому Игнатий Лойола посчитал нужным открыть эту борьбу нашему внутреннему взору посредством особых и весьма сильнодействующих «Exercitia spiritualia»[251]. По вполне понятным причинам эти усилия имели лишь очень ограниченную сферу приложения. И вот, странным образом, к концу XIX в. потребовалось вмешательство *врачей,* чтобы снова привести в движение застопорившийся было процесс осознанивания. Подойдя к проблеме с естественнонаучных позиций и совершенно не имея в виду каких бы то ни было религиозных целей, Фрейд сорвал покров, наброшенный просвещенческим оптимизмом на бездонный мрак человеческой природы, и с тех пор психотерапия в той или иной форме не покладая рук трудится над разоблачением обширной области тьмы, которую сам я назвал «тенью» человека. Но и эта попытка едва ли удалась: современная наука сумела раскрыть глаза лишь очень немногим. Зато исторические события нашего времени запечатлели картину психической реальности

[250] [*Апокрифы древних христиан.* М., 1989. С. 44 (пер. И. С. Свенцицкой).]
[251] *Exercitia spiritualia,* Secunda hebdomada: De regno Christi [p. 75 ff.].

человека несмываемыми красками — огнем и кровью. Наглядный урок для человека, которого ему никогда не забыть, если — и это еще большой вопрос — он уже сегодня обладает достаточной сознательностью, чтобы поспевать за бешеным темпом дьявола внутри себя самого — или чтобы отказаться давать волю своим творческим способностям, покуда они расточаются на созидание орудий материальной власти. К сожалению, все предпринимаемые в этом направлении попытки выглядят бескровными утопиями.

Фигура Христа-Логоса подняла anima rationalis в человеке до высокой степени значимости, которая не вызывает никаких нареканий, пока душа эта знает свое место под κυριος, Господом духов, и ему подчинена. Но «разум» освободился и себя самого объявил господином. Однажды, в предзнаменование грядущих событий, он был возведен на трон в Нотр-Дам под именем Déesse Raison*. Наше сознание не удерживается больше в священном участке (temenos) внемирских, эсхатологических образов. Оно сумело вырваться оттуда благодаря некоей силе, но сила эта не притекла к нему свыше, не была lumen de lumine, но воздвиглась вместе с чудовищным напором мрака, чья мощь увеличивалась по мере того как сознание, отрешаясь от мрака, поднималось все выше к свету. В соответствии с господствующим во всей природе принципом комплементарности всякое психическое развитие — неважно, индивидуальное или коллективное,— имеет некий оптимум, который в случае своего превышения порождает энантиодромию, т. е. превращается в свою противоположность. Компенсаторные тенденции, исходящие от бессознательного, делаются заметными уже во время подъема к критической высоте, но совершенно вытесняются, если сознание не сворачивает с избранного пути. Рождающиеся во мраке порывы неизбежно представляются дьявольским обманом и предательством идеала одухотворения. Разум не может не проклинать как неразумное все, что ему противостоит или отклоняется от его «законов». Мораль не может, вопреки всем контраргументам, позволить себе никакой способности к изменению, ибо все, что с нею

* Богини Разум (*фр.*).

не согласуется, неизбежно оказывается аморальным и потому должно подавляться. Нетрудно представить себе, какая уйма энергии утекает при таком господстве сознания в бессознательное.

Медленно и нерешительно, словно во сне, столетия интроспективных раздумий выкристаллизовали фигуру Меркурия, создав тем самым символ, который по всем правилам психологической науки связывается с образом Христа компенсаторным отношением. Он не призван занять его место; и он ему не тождествен, иначе действительно мог бы его заменить. Своим существованием он обязан закону комплементарности, а его цель — посредством тончайшей компенсаторной настройки на образ Христа перекинуть мостик над бездной, разделяющей два душевных мира. Тот факт, что в «Фаусте» компенсаторной фигурой предстает не хитроумный посланец богов, которого мы почти должны были бы ожидать в этой роли, учитывая известное предрасположение автора к античности, но некий familiaris, поднявшийся из выгребных ям средневекового колдовства, как показывает само его имя*,— факт этот доказывает, если он вообще может что-либо доказать, закоренелую «христианскость» гетевского сознания. Христианскому сознанию темный «другой» всегда и повсюду видится дьяволом. Как показано выше, Меркурий избегает опасности сделаться объектом этого предубеждения — но лишь на волосок, и избегает он ее благодаря тому обстоятельству, что почитает недостойной себя оппозицию à tout prix. Магия его имени позволяет ему, вопреки всей его двойственности и двусмысленности, удерживаться вне раскола, ибо как античный языческий бог он сохраняет еще природную неразделенность, которой не в силах повредить никакие логические или моральные противоречия. Это придает ему неуязвимость и неразложимость — как раз те качества, в которых столь настоятельно нуждается человек, чтобы исцелить раскол внутри себя самого.

Если составить синоптический обзор всех описаний и изображений алхимического Меркурия, то мы получим поразительную параллель к происходящим из иных

* «Мефистофель» — от mephitis, «вредное испарение» (*лат.*).

источников символам самости, на что я уже указывал. Едва ли можно уклониться от вывода, что Меркурий-Камень есть символическое выражение того психологического комплекса, который я определил как самость. Равным образом и по тем же самым причинам как символ самости должна рассматриваться и фигура Христа. Но это ведет к неразрешимому по видимости противоречию, ибо поначалу трудно себе представить, каким способом бессознательному удается создать два совершенно разных образа из одного и того же содержания, которому к тому же полагается иметь характер тотальности. Конечно, столетия духовной работы над этими фигурами не прошли бесследно, и мы могли бы склониться к предположению, что обе они были в значительной степени антропоморфизированы в процессе ассимиляции. Поэтому для тех, кто считает две эти фигуры изобретением рассудка, противоречие быстро разрешается, оказываясь просто отражением субъективного психического состояния: двойственность фигур в таком случае передает двойственность человека и его тени.

Это очень простое и очевидное решение, к несчастью, основывается на не выдерживающих критики предпосылках. Фигуры Христа и дьявола основаны на архетипических образцах: как следствие, они никогда и никем не *изобретались* — они *переживались*. Они существовали прежде всякого знания о них[252], и рассудку не остается ничего иного, кроме как усвоить их и, если возможно, инкорпорировать в свое мировосприятие. Лишь поверхностное умничанье может упустить из виду этот фундаментальный факт. Мы фактически сталкиваемся с двумя разными образами самости, которые, по всей вероятности, представляли собой диаду уже в своей первоначальной форме. Двойственность эта не изобретается, но является автономным феноменом.

Поскольку мы, естественно, мыслим с позиций сознания, мы неизбежно приходим к выводу, что единственная причина этой двойственности — раскол между сознанием и бессознательным. Но опыт доказывает существование предсознательной психической активности

[252] Это с очевидностью следует из повсеместно распространенного мотива двух враждующих братьев.

3 Зак. 155

и соответствующих автономных факторов — архетипов. Если мы можем заставить себя признать тот факт, что «голоса» и бредовые идеи душевнобольного автономны, что фобии и навязчивые состояния невротика не подчиняются его рассудку и воле и что *Я* не может стряпать сны по собственному произволу, но лишь видит во сне то, что должно видеть, тогда мы сумеем понять и то, что сначала были боги, а уж затем возникла теология. Конечно же, мы должны сделать еще один шаг и принять на веру, что сначала были две фигуры, одна светлая, другая сумеречная, и лишь позднее — свет сознания, отрешившийся от ночи с ее неверным звездным мерцанием.

Итак, если Христос и это темное природное божество суть доступные непосредственному опыту автономные образы, то мы вынуждены перевернуть наш рационалистический причинный ряд и вместо того чтобы выводить эти фигуры из наших психических предпосылок — вывести наши психические предпосылки из этих фигур. Конечно, это означает требовать от современного разума слишком многого, что, впрочем, ничуть не нарушает стройности нашей гипотезы. С этих позиций Христос предстает архетипом сознания, Меркурий — бессознательного. В качестве Купидона и Килления он искушает нас, подстрекая к экспансии в пространстве чувственного мира; он — «benedicta viriditas» и «multi flores» ранней весны, морочащий и обманывающий бог, о котором по праву сказано: «Invenitur in vena/Sanguine plena»[253]. Он одновременно Гермес Хтоний и Эрос, но по завершении пути земного из него исходит «lumen superans omnia lumina», «lux moderna», ведь Камень — не что иное как состоящая из одного света фигура, которая окутана материей[254]. Именно это имеет в виду Августин, когда цитирует 1 Фес. 5, 5: «Omnes enim vos filii lucis estis, et filii diei: non sumus noctis, neque tenebrarum», и различает два рода познания, «cognitio vespertina» и «cognitio matutina»; первое соответствует «scientia creaturae», второе — «scientia Creatoris»[255]. Если подставить вместо «cognitio»

[253] «Он в вене находится, / Что кровию полнится».

[254] Ср. изречение Останеса о нильском камне, имеющем в себе пневму. [Свет, превосходящий все светы.— Свет новый.]

[255] [«Ибо все вы — сыны света и сыны дня; мы — не сыны ночи, ни

сознание, то мысль Августина следовало бы понимать в том смысле, что только-человеческое, естественное сознание темнеет или смеркается, как может смеркаться под вечер. Но подобно тому как вечер сменяется утром, так и из тьмы возникает новый свет, stella matutina, которая одновременно — вечерняя и утренняя звезда, lucifer, Светоносец.

Меркурий вовсе не христианский дьявол — последний, уж если на то пошло, возник в результате «дьяволизации» Люцифера, иначе говоря, Меркурия. Меркурий есть затемнение изначальной фигуры Светоносца, а последний сам никогда не бывает светом: он — φωσφορος, несущий lumen naturae, свет луны и звезд, затмеваемый новым рассветом, о котором Августин говорит, что он никогда уже не вернется к ночи, если Создатель не будет оставлен любовью создания. Но и это входит в закон смены дня и ночи. Гёльдерлин говорит:

...позорно
Нам сила сердце рвет из груди;
Всяк небожитель требует жертвы.
Если одну не принес ты —
После добра уж не жди[256].

Когда все видимые светочи угасли, обретается, по словам мудрого Яджнявалкьи, свет самости: «Что тогда свет человека? Сам он (atman) служит себе светом. Ибо при свете самости (души) человек отдыхает, выходит, делает свою работу и возвращается домой»[257]. Вот и у Августина первый день творения начинается с «cognitio sui ipsius» (самопознания)[258], под которым, если понимать правильно, подразумевается познание не *Я*, но са-

тьмы».] «Quoniam scientiam creaturae in comparatione scientiae Creatoris quodammodo vesperascit: itemque lucescit et mane fit, cum et ipsa refertur ad laudem dilectionemque Creatoris; nec in noctem vergitur, ubi non Creator creaturae dilectione relinquitur» [Ибо знание твари в сравнении со знанием Творца представляет собой некоторого рода сумерки; и светает оно, и становится утром, когда тварь предается прославлению и любви Творца; и ночи не бывает там, где Творец не оставляется любовию твари.] (*De civitate Dei*, lib. XI, cp. vii, col. 445).

256 [*Patmos*, Werke III: Gedichte, p. 354.]

257 Deussen, *Die Geheimlehre des Veda*, p. 54. [*Brihandaranyaka Upanishad* IV, 3, 6.]

258 De civitate Dei, l. c., col. 446: «Et hoc cum facit in cognitione sui ipsius, dies unus est» [И когда <знание твари> доходит до самопознания, то это один

мости, этого объективного феномена, чьим субъектом выступает *Я*[259]. Затем, в соответствии с порядком остальных дней творения согласно *Книге Бытия,* следует познание тверди небесной, земли, моря, растений, звезд, животных водной и воздушной стихий, наконец, тех, кто обитает на суше, и «ipsius hominis», самого человека — на шестой день. Cognitio matutina есть самопознание, тогда как cognitio vespertina — это cognitio hominis[260]. Как описывает Августин, cognitio matutina постепенно стареет, все больше разбрасываясь и теряясь в «десятке тысяч вещей», под конец достигая и человека — хотя можно было бы предположить, что это уже случилось при самопознании. Но если бы это действительно было так, тогда августиновская парабола утратила бы смысл, противореча самой себе. Нельзя приписывать столь гениальному человеку столь явный промах. В действительности он хотел сказать, что самопознание есть «scientia Creatoris»[261], утренний свет, явленный после ночи, которую сознание проспало, окутанное тьмой бессознательного. Но явившееся с первым светом зна-

день]. Возможно, именно здесь источник странного определения Камня как «filius unius diei» [сына одного дня].

[259] «Cum nulla scientia melior sit illa qua cognoscit homo semetipsum, discutiamus cogitationes, locutiones atque opera nostra. Quid enim prodest nobis, si rerum omnium naturas subtiliter investigamus, efficaciter comprehendamus, et nosmetipsos non intelligamus?» [Поскольку нет познания лучше того, коим человек познает себя самого, давайте исследуем наши мысли, слова и дела. Ибо какая нам будет польза, если мы тщательно изучим и верно постигнем природу всех вещей, а самих себя не поймем?] *De spiritu et anima,* ср. LI, col. 1190 f. «Книга о духе и душе» представляет собой трактат гораздо более позднего времени, ложно приписываемый Августину.

[260] «Quapropter ipsa creaturae cognitio in semetipsa vespera, in Deo erat mane: quia plus videtur ipsa creatura in Deo, quam in se ipsa videatur» [Из-за чего познание твари, само по себе вечернее, в Боге было утром; ибо тварь яснее видна в Боге, нежели в себе самой.] (*Dialogus quaestionum* LXV, quaest. xxvi, col. 1084).

[261] «Liber de spiritu et anima» приписывает самопознанию очень большое значение как необходимому условию единения с Богом. Так, там говорится: «Sunt alii quaerentes Deum per exteriora, deserentes interiora sua, quibus Deus interior est» [Есть такие, кто ищет Бога через внешнее, пренебрегая своим внутренним, внутри которого и есть Бог.] (LI, col. 1199). «Redeamus ergo ad nos, ut possimus ascendere ad nos... In primo ascendimus ab istibus exterioribus et inferioribus ad nos. In secundo ascendimus ad cor altum... In tertio ascensu ascendimus ad Deum» [Итак, вернемся к нам самим, дабы могли мы подняться к самим себе... Во-первых, поднимемся от этого внешнего и низшего к нам самим. Во-вторых, поднимемся к сердцу высокому. В третий подъем поднимемся мы к Богу] (LII, l. c.). Эта довольно-таки смелая программа

ние неизбежно в конечном счете становится scientia hominis, знанием человека, который спрашивает себя: «Кто же знает и понимает все? Да ведь это я!» И это означает наступление темноты[262], из которой рождается седьмой день, день покоя и отдыха: «Sed requies Dei requiem significat eorum qui requiescunt in Deo»[263]. Стало быть, суббота — это день, в который человек возвращается к Богу и снова восприемлет свет cognitio matutina. Этот день не знает вечера[264]. С точки зрения истории символов, может оказаться важным то обстоятельство, что Августин имел в виду языческие названия дней недели. Сгущающаяся тьма достигает наибольшей интенсивности на 5/6-й день, dies Veneris, и внезапно становится Люцифером, «светоносной», в день старца Сатурна. Dies Saturni предвещает грядущий свет, который в полную силу засияет в воскресенье. Как показано выше, Меркурий близко связан не только с Венерой, но и прежде всего с Сатурном: как Меркурий он iuvenis, как Сатурн — senex.

Мне кажется, что отец Церкви, о котором мы говорим, догадывался об одной глубокой истине — что всякая духовная истина постепенно овеществляется и пре-

---

едва ли может быть осуществлена «contemptu nostri» [с презрением к самим себе] (как рекомендуется в «Книге»): недостаток самоуважения воспитывает разве что беспризорных собак. «Cor altum» — это четырехчастная мандала, imago Dei, или самость. «Liber de spiritu et anima» движется в русле августиновской традиции. Так, сам Августин призывает: «Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere» [Не выходи наружу, вернись в себя; истина обитает во внутреннем человеке. И если найдешь, что природа твоя изменчива, выйди за свои собственные пределы. Но помни, что, выходя из себя, ты должен это делать как одаренная разумом душа] (*De vera religione* LXXII, Migne, P. L. XXXIV, col. 1246).

262 «Vespera fit, quando sol occidit. Occidit sol ab homine, id est lux illa justitiae, praesentia Dei». [Вечер наступает, когда закатывается солнце. Ныне зашло солнце для человека, иначе говоря, тот свет справедливости, который есть присутствие Бога.] Этими словами Августин комментирует 6-й стих двадцать девятого псалма: «Vespere demorabitur fletus: et in matutinam exsultatio» [«Вечером водворяется плач, а на утро радость»] (*Enarrationes in Psalmos* XXIX, II, 16, col. 201).

263 [Но покой Бога означает покой тех, кто в Боге успокаивается.] *De civitate Dei,* lib. XI, cp. viii, col. 446; *Dialogus quaestionum* LXV, quaest. xxvi, col. 1084.

264 «...septimus iste dies non habet vesperam» [у того седьмого дня нет вечера]. (*Sermo* IX *de decem chordis* VI, col. 78).

вращается в материю или орудие в человеческих руках. Как следствие, человек едва ли может удержаться от того, чтобы увидеть в себе познающего, даже творца с поистине безграничными возможностями. Алхимик, по сути,— человек именно такого склада, но в значительно меньшей степени, нежели современный человек. Алхимик еще мог молиться: «Horridas nostrae mentis purga tenebras»[265]. Современный человек затемнен уже до такой степени, что кроме света его разума ничто больше не озаряет его мира. «Occasus Christi, passio Christi»[266]. Вот, наверное, почему с нашей хваленой культурой происходят такие удивительные вещи, уже куда больше похожие на всемировой закат, чем на обычные вечерние сумерки.

Меркурий, бог двусмысленный, приходит на помощь в виде lumen naturae, как servator и salvator, лишь тем, чей разум устремлен к высочайшему свету, когда-либо воспринятому человечеством, и кто не доверяет, забыв об этом свете, исключительно своему cognitio vespertina. Ведь если забыть о нем, тогда lumen naturae превращается в обманчивый свет блуждающих огней, а психопомп — в дьявольского искусителя. Люцифер, который мог бы нести свет, становится духом лжи, а последний в наше время, поддержанный прессой и радио, справляет неслыханные оргии, увлекая к погибели бесчисленные миллионы людей.

Гермес — бог воров и мошенников, но и бог откровения, давший свое имя целому направлению античной философии — герметическому. Психологическим моментом высочайшей значимости представляется в исторической ретроспективе предложение гуманиста Патрици папе Григорию XIV поставить в церковном учении на место Аристотеля герметическую философию. В то мгновение соприкоснулись два мира, которым в будущем — бог знает, после каких еще событий! — суждено объединиться. В то время это, очевидно, было невозможно. Прежде чем объединение может быть хоть как-то налажено, необходимо дальнейшее психологическое развитие как религиозных, так и научных воззрений.

---

265 [Очисти ужасную тьму разума нашего.]

266 *Enarratio* III *in Psalmum* CIII, 21, col. 1660.

ПАРАЦЕЛЬС КАК ДУХОВНОЕ ЯВЛЕНИЕ*

Предисловие к «Paracelsica»

Эта книга содержит два доклада, прочитанных по случаю 400-летней годовщины со дня смерти Парацельса. Первый, «Парацельс как врач», был зачитан в Базеле 7 сентября 1941 г., в Schweizerischen Gesellschaft für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften на ежегодном собрании Naturforschenden Gesellschaft; второй, «Парацельс как духовное явление»,— 5 октября 1941 г. на чествовании памяти Парацельса в Айнзидельне. Если первый доклад, не считая ряда мелких поправок, был отдан в печать практически без изменений, то второй, в силу необычности его темы, мне пришлось расширить за первоначальные рамки и превратить в настоящую монографию. Форма и объем доклада не позволяют адекватно изобразить неизвестного и труднообъяснимого Парацельса — загадочную фигуру, которая стоит за или рядом с другой, хорошо знакомой нам по его многочисленным медицинским, естественнонаучным и теологическим сочинениям. Только взятые вместе дают они цельную картину этой противоречивой, но вместе с тем столь значительной личности.

Я отдаю себе отчет в том, что заглавие доклада звучит, пожалуй, чересчур претенциозно. Пускай же читатель в первую очередь воспринимает эту работу просто

* Доклад, прочитанный 5 октября 1941 г. в Айнзидельне по поводу 400-летия со дня смерти Парацельса. В переработанном и расширенном виде (вместе с работой «Парацельс как врач») в: *Paracelsica. Zwei Vorlesungen über den Arzt und Philosophen Theophrastus* (Zürich, 1942).

как мой вклад в изучение тайной философии Парацельса. Я не притязаю на то, что моя трактовка этого сложного предмета есть нечто окончательное или решающее, слишком ясно сознавая все ее недостатки и изъяны. Замысел мой ограничивался лишь тем, чтобы указать путь к корням и психическим основаниям парацельсовой «философии» — если можно ее так называть. Многим сразу был Парацельс, но наряду со всем прочим и на самом глубоком, быть может, уровне он предстает перед нами как алхимический «философ», чье религиозное мировоззрение являет собой противоположность христианской мысли и вере его времени. Сам Парацельс не осознавал этого чреватого конфликтом антагонизма, а нам он кажется невероятно запутанным — но именно в этой путанице содержатся зачатки будущих философских, психологических и религиозных проблем, которые начинают приобретать более отчетливые очертания уже в нашу эпоху. Вот почему я посчитал чуть ли не долгом своим послужить восстановлению исторической справедливости и личным вкладом воздать должное провидческим идеям, завещанным нам Парацельсом в трактате «De vita longa».

Октябрь '1941 г. *К. Г. Юнг*

1. ДВА ИСТОЧНИКА ЗНАНИЯ: СВЕТ ПРИРОДЫ И СВЕТ ОТКРОВЕНИЯ

Сегодня мы отмечаем 400-летие со дня смерти человека, чье мощное влияние и неповторимый духовный склад в большей или меньшей мере затронули все последующие поколения. Главным образом влияние это распространялось на область медицины и естествознания. В сфере философии плодотворные импульсы восприняла от него мистическая спекуляция, а умирающая наука алхимии получила мощный толчок к дальнейшему развитию и в результате достигла нового расцвета. Не секрет, что и Гёте, как ясно видно по второй части «Фауста», все еще испытывал сильнейшее воздействие могучего духа Парацельса.

Нелегко схватить духовный феномен Парацельса целиком и изобразить его действительно всеобъемлющим образом. Слишком он для этого противоречив или хаотически многосторонен — при всей своей недвусмысленной односторонности в иных отношениях. Прежде всего он был врач, отдававший своему призванию все силы души и духа, опираясь при этом на крепкую религиозную веру. Так, в «Buch Paragranum» Парацельс говорит: «Ты должен обладать честной, искренней, крепкой, истинной верой в Бога, и верить всей душой, сердцем, умом и помыслом, со всею любовью и доверием. И в ответ на такую веру и любовь Бог не отнимет у тебя своей истины, и откроет тебе труд свой: достоверно, наглядно, утешительно. Если же, наперекор Богу, не обладаешь ты такой верой, тогда собьешься с пути в трудах своих и будешь терпеть в них неудачу. Вследствие этого и люди не будут иметь к тебе никакой веры»[1]. Искусство врачевания и его требования для Парацельса суть высшие критерии. Облегчение людских страданий, лечение людей — вот цель, которой подчинено все остальное в его жизни. Все переживания, все познания и все усилия сосредоточены на этом кардинальном устремлении. Подобное имеет место лишь тогда, когда человеком исподволь движет какая-то могучая эмоциональная сила, некая великая страсть, которая, возвышаясь над рефлексией и критикой, затмевает все прочее в его жизни: в случае Парацельса такой силой оказалось великое сострадание. Он восклицает: «Милосердие — наставник врачей!»[2] Милосердие должно быть врожденным качеством врача. Сострадание, которое окрыляло и побуждало к подвигам уже стольких великих людей, и для Парацельса стало определяющим судьбу фактором первого порядка.

Орудием, которое он поставил на службу своей страсти, великому состраданию, стали его наука и искусство, перенятые от отца. Но dynamis его трудов, само сострадание, исходит, пожалуй, от первоисточника всего эмоционального — от матери, о которой Парацельс никогда не говорит. Она рано умерла и, наверное, оставила сыну

[1] Hg. Strunz, p. 97.

[2] [*De caducis,* § 1. Huser I, p. 246.]

в наследство неутолимую тоску по себе — столь сильную, что, насколько нам известно, никакой другой женщине так и не удалось потеснить далекий, но тем более внушительный материнский образ в его душе. Парацельс утверждает, что мать — планета и звезда ребенка, и это в высшей степени верно применительно к нему самому. Чем отдаленнее и нереальнее личность матери, тем глубже захватывает тоска по ней недра сыновней души, пробуждая к жизни тот изначальный и извечный образ матери, благодаря которому материнский облик означает для нас все объемлющее, оберегающее, вскармливающее и помогающее — от alma mater университета до персонификаций городов, стран, наук и идеалов. Матери в наивысшем смысле, матери-Церкви, Парацельс до самой смерти хранил нерушимую верность, несмотря на всю вольность своей критики изъянов тогдашнего христианства. Он не поддался великому искушению своего времени, Расколу, хотя и мог, вероятно, подумывать о переходе в другой лагерь. Ведь он был натурой конфликтной, да и не мог быть иным, потому что без напряжения противоположностей нет энергии, и если уж начинает извергаться такой вулкан, каким был Парацельс, то мы не ошибемся, предположив, что в столкновение пришли вода и огонь.

Но хотя Церковь оставалась для Парацельса матерью всю его жизнь, у него все же было две матери: второй была мать-Природа. И если уже первая выступала безусловным авторитетом, то таковым же — со всей решительностью — воспринималась им и вторая. Хотя он и пытается по возможности сгладить конфликт между двумя материнскими сферами, но все-таки достаточно честен, чтобы в какой-то мере признать само существование конфликта; он даже, кажется, догадывается, что означает подобная дилемма. Так, он говорит: «Признаюсь и в том, что пишу по-язычески, будучи, однако же, христианином»[3]. Соответственно пять разделов своей работы «Paramirum de quinque entibus morborum» он на-

[3] «...посему премудрость Христова лучше природной, а пророк или апостол лучше астронома или медика... но при всем при том, должен я сказать, больному требуется врач, а не апостолы, как и для прогностикаций требуются астрономы, а не пророки». (*Von erkantnus des gestirns*, Hg. Sudhoff. XII, p. 196 f.)

зывает *pagoya*. «Pagoyum» — один из излюбленных его неологизмов, vox hybrida из латинского «paganum» и еврейского «gojim». «Языческим», на его взгляд, является познание сущности болезни, идущее от «света природы», а не от святого Откровения. «Magica» есть «наставник и учитель» врача[4] получающего свое знание от lumen naturae[5]. Не подлежит сомнению, что «свет природы» был для Парацельса вторым, независимым источником познания. Его ближайший ученик, Адам фон Боденштайн, формулировал это так: «Спагирик (натурфилософ) имеет природные вещи не от авторитета, но благодаря собственному опыту»[6]. Понятие lumen naturae можно найти уже в «Occulta philosophia» Агриппы Неттес-

[4] «И как волхвы с Востока через сие знамение (Inventricem) обрели в звезде Христа, так и огонь обретается в кремне. Так вот искусства и обретаются в природе, и видеть последнюю проще, чем искать Христа». (*Labyrinthus medicorum,* ср. IX [Huser I, p. 179].)

[5] В *Paramirum primum,* трактат IV [Huser I, p. 30 f., Sudhoff I, p. 215], где Парацельс рассматривает ens spirituale болезней, он говорит следующее [p. 215]: «И коль скоро собрались мы говорить об ens spirituale, призываем вас отбросить тот стиль, что вы называете теологическим. Ибо не все зовущееся теологией свято, как и не все, чем теология занимается, священно. Кроме того, не все, чем занимается в теологии тот, кто не разумеет своего предмета, истинно. И хотя именно теологи активнее всего описывают это ens, описание сие чуждо имени и тексту нашего четвертого pagoium, вдобавок они отрицают то, что мы доказываем... От нас же вам надлежит уяснить одно, а именно: способность распознавать это ens не от христианской веры, ибо для нас она pagoium. Однако она и не противоречит той вере, в которой мы покинем мир сей. И потому вам надлежит осознать, что никоим образом не следует смешивать ens с духами — дескать, все один черт. Такие речи бессмысленны и зело глупы, от дьявола они».

[6] *Theophrasti ex Hohenheim utriusque medicinae doctoris de Vita longa* (1562), p. 56. В «Caput de morbis somnii» (Sudhoff IX) Парацельс говорит о lumen naturae следующее: «Поглядите-ка на Адама и Моисея, и иных, кто в себе искал и открыл то, что в человеке было, и всю габалистику, и не познали ничего чуждого человеку, от дьявола ли, от духов, но только от света природного; они выпестовали в себе этот свет... идущий от естества, коему присуще такое именно самовыражение; происходит же оно во время сна, так что вещами надлежит пользоваться, когда они сонные, а не когда бодрствующие — сон для таких искусств означает бодрствование,— ибо вещи имеют в себе духа, который действует за них. Далее, правда то, что Сатана в премудрости своей габалист, и притом могущественный. Таковы же и врожденные человеку духи... ибо свет природный деятелен во время сна, и свет сей есть тело (mensch) незримое, однако ж рожденное зримым и природным. Но познание не сводится к одной плоти, ибо именно от этого врожденного духа идет все, что зримо... в том же духе врожденном свет природный, наставник человеков». По словам Парацельса, люди могут умирать, но наставник — тот продолжает учить. (Sudhoff XII, p. 23; также *De podagricis liber* I [Huser I, p. 226].)

хаймского (1510): этот автор говорит о «luminositas sensus naturae», чье сияние распространяется и на животных, наделяя их способностью предрекать будущее[7]. Этому месту у Агриппы соответствует следующее высказывание Парацельса: «А посему надлежит знать также, что авгурии птиц — от этих врожденных духов, когда, к примеру, своим карканьем петухи предрекают погоду, а павлины — смерть хозяина и иные подобные вещи. Все это — от врожденного духа и есть свет природы. И как есть он в животном и является природным, так имеет его в себе и человек, принесший его с собою в мир. Кто чист, тот хороший предсказатель, будучи природным, как птицы; птиц же этих предсказания не против природы, но от природы; каждому, стало быть, свое. Вещи сии, каковые предрекаются птицами, предвещаются и в сновидении, тогда это дух грезы, который есть незримое тело природное[8]. Итак, надлежит знать, что когда человек пророчествует, то говорит он не от дьявола, не от сатаны, не от Святого Духа, но вещает из врожденной природы незримого тела, которое учит magiam и от которого происходит magus»[9]. Свет природы исходит от astrum: «В человеке не может быть ничего, что не было бы даровано ему светом природы, а в свете природном все — действие светила»[10]. Язычники владели еще природным светом, «действовать же в свете природном и оным услаждаться божественно, пусть ты и смертен». До пришествия Христа мир был еще одарен светом природным, но в сравнении с Сыном Божьим то был «меньший свет». «Посему надлежит нам знать, что природу мы должны толковать из духа природы, Слово Божье — из Духа Божьего, дьявола — опять же из его духа». Кто знать не знает об этих вещах, тот «просто набитый осел,

---

[7] p. LXVIII. Свет природы играет весьма заметную роль уже у Майстера Экхарта.

[8] Ср. прекрасное выражение той же идеи во *Fragmenta medica* (Huser I, 5. Teil, p. 131): «Велик тот, чьи сны правильны, т. е. тот, кто праведно живет и витает в этом врожденном габалистическом духе».

[9] *De morbis somnii,* Sudhoff IX, p. 361.

[10] *Das buch der philosophei des himlischen firmaments,* Sudhoff XII, p. 23 и [след. цитата] 26; а также *Labyrinthus medicorum,* cp. II, и *De pestilitate,* tract. I (Huser I, p. 327). Учение о светиле, или звезде (astrum, gestirn), в значительной мере подготовлено уже в *Occulta philosophia* Агриппы, которому Парацельс обязан очень многим.

не оставляющий места ни учению, ни опыту». Свет природы есть quinta essentia, самим Богом извлеченная из четырех первоэлементов и заключенная «в нашем сердце»[11]. Возжигается он Святым Духом[12]. Природный свет есть интуитивное постижение фактов и обстоятельств, род озарения[13]. Собственно, у него два источника: бренный («смертный») и вечный; последний у Парацельса называется «ангелом»[14]. Человек, по его словам, «тоже ангел, он обладает всеми свойствами последнего». Он имеет природный свет, но также и некий свет помимо lumen naturae, который позволяет ему исследовать сверхъестественное[15]. Достаточно неясно, в каком отношении находится этот «сверхъестественный» свет к свету святого Откровения. Сдается, однако, что Парацельс придерживался на этот счет своеобразного трихотомического воззрения[16].

Независимость непосредственного опыта природы от авторитета традиции — основная тема парацельсовского мышления. С этих позиций он ведет борьбу с традиционными медицинскими школами, а ученики его распространяют революционный порыв учителя на всю аристотелевскую философию[17]. Такая установка открывала дорогу научному исследованию природы и способствовала обретению естествознанием независимости от авторитета традиции. Имея плодотворнейшие последствия, это освободительное деяние вело, однако, и к тому конфликту между «знанием и верой», который сильно отравил духовную атмосферу XIX столетия. Разумеется, Парацельс ни сном ни духом не мог догадываться об этих отдаленных последствиях. Средневековый христианин, он жил еще в едином мире и не воспринимал двойственность источников познания, божественного и природного, как потенциальный конфликт, каковым двойственность эта обернулась в последующие века. Так,

---

[11] l. c., Sudhoff XII, p. 36, и *Argumentum... Von der himmlischen Wirkung,* Sudhoff XII, p. 304.

[12] *Paramirum,* p. 35 f.

[13] *Labyrinthus medicorum,* cp. VIII [Huser I, p. 174].

[14] *De podagricis* [Huser I, p. 195 f.].

[15] *De nymphis,* Prolog, Sudhoff XIV, p. 115 f.

[16] Ср. то, что говорится ниже в связи с арканным учением о долгой жизни.

[17] Например, Адам фон Боденштайн и Герхард Дорн.

в «Philosophia sagax» он пишет: «Итак, в мире этом две премудрости: вечная и смертная. Вечная непосредственно проистекает от света Святого Духа, другая — непосредственно от света природы»[18]. Это второе знание, по его словам, «не из плоти и крови, но из светила в плоти и крови; это сокровище, природное summum bonum». Человек двойствен, «частью смертен, частью вечен, и каждая часть берет свой свет от Бога, смертная и вечная, и нет ничего, что не брало бы начала в Боге. Зачем же тогда признавать свет Отца языческим, а во мне видеть и осуждать язычника?» Бог Отец «сотворил человека снизу доверху», Бог Сын — «сверху донизу». И Парацельс спрашивает: «...Поскольку же Отец и Сын суть одно, как могу я почитать два света? Меня осудили бы как идолопоклонника — но меня хранит число один. И если я двум отдаю свою любовь, и каждому уделяю свет его, как и наказал всем Господь,— как же тогда могу я быть язычником?»[19]

Из сказанного со всей очевидностью явствует отношение Парацельса к проблеме двух источников познания: оба света восходят к единому Богу. И все же почему он положительно оценивает то, что пишет, вдохновляемый светом природы, как pagoyum? Что это — остроумная игра слов, одна видимость, или же непроизвольное признание, смутная догадка о двойственности в мире и душе? Действительно ли Парацельса не затронул раскольнический дух его времени, действительно ли единственными объектами его нападок в борьбе с авторитетами были лишь Гален, Авиценна, Разес и Арнальд [де Вилланова]?

a. Магия

Скептицизм и бунтарство своего духа Парацельс сдерживает перед Церковью — но также перед алхимией, астрологией, магией, в которые он верит столь же глубоко, как и в святое Откровение, ибо они в его глазах

[18] [Sudhoff XII, p. 8, 9 f., 8; Huser II, p. 5.]
[19] [l. c., p. 10.]

исходят от авторитета lumen naturae. Рассуждая о божественной должности врача, он заявляет: «Я под Господом, Господь подо мной: я под Ним вне моей должности, и Он подо мной вне своей должности»[20]. Каким духом изрекаются подобные слова? Не напоминают ли они те, что скажет позднее Ангелус Силезиус?

Я столь велик, как Бог, Он столь же мал, как я:
Не может быть Он надо мной, под Ним — быть я[21].

Нельзя отрицать, что здесь во всеуслышание заявляет о своем богородстве человеческое *Я,* желающее быть признанным в подобном качестве. Таков дух Возрождения — ставить рядом с Богом человека, показывая всю его мощь, силу ума и красоту. Deus et Homo в каком-то новом смысле, да в каком! В своей исполненной скептического и мятежного духа книге «De incertitudine et vanitate scientiarum» Корнелий Агриппа, старший современник Парацельса и его главный каббалистический авторитет, восклицает:

Nullis hic parcit Agrippa.
Contemnit, scit, nescit, flet, ridet, irascitur,
insectatur, carpit omnia.
Ipse Philosophus, daemon, heros, Deus
et omnia[22].

Впрочем, до этих высот (столь, признаться, современных — к несчастью) Парацельс все же не добрался. Он ощущал себя в единстве с Богом и самим собой. Его беспокойный ум, всецело занятый практическими нуждами врачебного искусства, не тратил времени на бесплодные раздумья об абстрактных проблемах, его иррациональная, интуитивная натура никогда не задерживалась на логических рефлексиях достаточно долго, чтобы дать вызреть в себе гибельным прозрениям.

[20] *Liber de caducis,* § 1 [Huser I, p. 247].
[21] *Der cherubinische Wandersmann,* Erstes Buch, Nr. 10, p. 2.
[22] Я использую издание 1584 года, «ex postrema Authoris recognitione» (окончательно просмотренное автором). [Заключительная строфа, страница не указана. Перевод: «Никого не щадит сей Агриппа. / Презирает, знает, не знает, плачет, смеется, гневится, / порицает, поносит все. / Сам Философ, демон, герой, Бог / и все»].

У Парацельса был только *один* отец, к которому он питал преданное уважение и доверие, но, как и у всякого настоящего героя,— *две* матери, небесная и земная, матерь-Церковь и мать-Природа. Может ли кто-либо служить двум матерям сразу? И не внушает ли подозрений то, что человек, даже если он, подобно Теофрасту, ощущает себя врачом милостью Божьей, на своей врачебной должности берет к себе, так сказать, на службу Бога? Можно возразить, что это, как и многое другое, сказано им лишь вскользь и потому не должно приниматься всерьез. Сам Парацельс, пожалуй, был бы удивлен и возмущен, если бы кто-нибудь попытался подобным образом поймать его на слове. Вышедшие из-под его пера слова своим происхождением обязаны больше духу времени, чем глубокому размышлению. Никто не может похвастаться, что остался абсолютно невосприимчив к духу эпохи или полностью его познал. Независимо от наших сознательных убеждений всех нас без исключения, коль скоро каждый — частица массы, так или иначе окрашивает, разъедает и подрывает проницающий массы дух. Свобода наша не распространяется за границы, до которых дотягивается наше сознание. За ними мы подчиняемся бессознательным влияниям своего окружения. Даже если мы не можем логически объяснить глубинное значение своих слов и поступков, значения эти все-таки существуют и как таковые оказывают свое психологическое воздействие. Знаем мы это или нет, но в каждом из нас скрыта чудовищная противоположность между человеком, который *служит* Богу, и человеком, который Богу *приказывает*.

Но чем значительнее противоположность, тем значительнее и потенциал. Большая энергия производится лишь соответственно большим напряжением между противоположностями. Именно констелляции в своей душе принципиальнейших противоположностей обязан Парацельс своей почти демонической энергией — энергией, которая не была чистым даром Божьим, но шла рука об руку с его безудержно страстным, воинственным темпераментом, его нетерпеливостью, торопливостью, неудовлетворенностью и заносчивостью. Неслучайно Парацельс послужил прообразом гётевскому Фаусту — этому «великому первозданному образу» в душе немецкой нации,

как сказал однажды Якоб Буркхарт[23]. От Фауста же — прямая линия к Штирнеру и Ницше, который как никто другой воплотил в себе фаустовского человека. То, что у Парацельса или Ангелуса Силезиуса все еще взаимно уравновешивалось — я под Богом, и Бог подо мной,— в XX веке утратило равновесие, и чаша весов все ниже опускается под растущим весом *Я,* воображающим себя все более богоподобным. С Ангелусом Силезиусом Парацельса объединяет, с одной стороны, внутренняя набожность, с другой — трогательная, но и опасная простота религиозного отношения к Богу. Однако наряду с этим и вопреки этому в Парацельсе рвется наружу земной, хтонический дух, чей порыв иногда ощущается с такой силой, что просто-таки устрашает: так, не найдется практически ни одной формы мантики или магии, которую он не практиковал бы сам или не рекомендовал другим. Но занятия подобными искусствами — неважно, насколько просвещенным воображает себя занимающийся ими человек,— отнюдь не безопасны для души. Магия всегда была и все еще остается источником завороженности, неким fascinosum. Во времена Парацельса, впрочем, мир еще полон чудес: каждый сознает непосредственную близость темных сил природы. Человек того времени еще не оторвался от природы. Астрономия и астрология еще не разделяются. Кеплер составляет гороскопы. Химии еще нет — только алхимия. Амулеты, талисманы, заговоры от ран и болезней — в порядке вещей. Столь жадный до знаний человек, как Парацельс, не мог, конечно, обойтись без внимательнейшего ознакомления со всеми этими вещами — чтобы в результате выяснить, что их применение порождает весьма странные и примечательные эффекты. Однако, насколько мне известно, сам он никогда ясно не высказывался по поводу психических опасностей магии для адепта[24]. Он даже прямо упрекает врачей в том, что они ничего не смыслят в магии. Но вот о том, что они держатся от нее подальше из-за вполне обоснованных опасений,—

---

[23] [Briefe an Albert Brenner (*Basler Jahrbuch* 1901, p. 91).— Ср. Jung, *Symbole der Wandlung,* Par. 45[46].]

[24] Впрочем, однажды он замечает, что нашел Камень, который другие ищут «себе во вред». Но подобные замечания встречаются и в трудах множества других алхимиков.

об этом он не говорит. И все же благодаря свидетельству Конрада Геснера из Цюриха мы знаем, что те самые академические врачи, которые подвергались нападкам Парацельса, сторонились магии по религиозным мотивам и обвиняли Парацельса и его учеников именно в занятиях колдовством. Так, Геснер пишет доктору Кратону фон Крафтхайму по поводу Боденштайна, ученика Парацельса: «Я знаю, что большинство людей этого сорта — ариане и отрицают божественность Христа... Опорин в Базеле, некогда бывший учеником и приват-ассистентом (familiaris) Теофраста, передал удивительные сведения об общении того с демонами. Они [ученики] занимаются бессмысленной астрологией, геомантией, некромантией и прочими запретными искусствами такого же рода. Я сам подозреваю, что они — последыши друидов, которые у древних кельтов в течение нескольких лет наставлялись демонами в неких подземных обителях. Ведь нам точно известно, что подобное происходило вплоть до наших дней в Саламанке, в Испании. Из этой школы происходят странствующие школяры (scholastici vagantes), как они обычно называются. Среди них особенно прославился умерший не так давно Фауст». В другом месте того же письма Геснер говорит: «Теофраст наверняка был человеком неблагочестивым (impius homo) и колдуном (magus), и имел общение с демонами»[25].

Хотя суждение это основано частью на ненадежном свидетельстве Опорина, да и само по себе несправедливо, оно тем не менее показывает, сколь неподобающим считали современные Теофрасту именитые врачи его занятия магией. У самого Парацельса, как уже сказано, мы подобных сомнений не обнаруживаем. Магию, как и вообще все достойное познания, он включает в сферу своих интересов и пытается использовать в искусстве врачевания на благо больным, не заботясь о том, какие последствия это может иметь для него лично или что может означать занятие подобными искусствами с религиозной точки зрения. Наконец, magia и sapientia природы, на его взгляд, находят себе место внутри боже-

[25] *Epistolarum medicinalium Conradi Gessneri, philosophi et medici Tigurini,* fol. 1⁰ [цитата р. 1⁰ и 2].

ственного мироустройства как mysterium et magnale Dei, поэтому ему нетрудно было перекинуть мост через ту бездну, в которой сгинуло полмира[26]. Вместо того чтобы рвать и терзать самого себя, он нашел архиврага вовне, в образе великих медицинских авторитетов прошлого и стаи академических врачей, на которых он напускался как настоящий швейцарский наемник. Сопротивление оппонентов раздражает его безмерно, он повсюду наживает себе врагов. Та же неуемная энергия, которая переполняет его жизнь и не дает долго усидеть на одном месте, проявляется и в том, как он пишет. Стиль его выраженно риторичен. Он точно все время настойчиво обращается к кому-то — к тому, у кого нет охоты его слушать или такая толстая кожа, что от нее отскакивают даже самые лучшие аргументы. Вот почему он редко излагает свой предмет систематично или хотя бы ровно, но все время перебивает сам себя деликатными, а то и грубыми увещеваниями в адрес незримого слушателя, пораженного моральной глухотой. Слишком часто Парацельс бывает уверен, что находится лицом к лицу с врагом, не замечая того, что враг-то — в его собственной груди. Он сочетал в себе в каком-то смысле две личности, которые никогда не вступали в единоборство. Ни разу не дает он нам даже малейшего повода подозревать, что он, возможно, был в разладе с самим собой. Он ощущает себя единым и неделимым, а если что-то и встает ему все время поперек дороги, так это, конечно же, не иначе как внешние враги. Их он должен одолеть и доказать им, что он «monarcha», единовластный правитель — но как раз этим-то, втайне и бессознательно для него самого, он и не был. Его внутренний конфликт всецело оставался на бессознательном уровне, так что он даже не замечал в доме своем второго правителя, втайне противодействующего всему, чего хочет первый. Именно так выражается любой бессознательный конфликт: человек сам себе препятствует и подкапывается под самого себя. Парацельсу невдомек, что истина Церкви и христианского мировоззрения вообще никогда и

---

[26] «О если бы мне магию забыть, / Заклятий больше не произносить, / О если бы с природой наравне, / Быть человеком, человеком мне!» [«Фауст», Часть II, Акт 5, Полночь (пер. Б. Пастернака); точнее, «О если б с естеством наедине...»]

ни при каких обстоятельствах не может ужиться с имплицитным основоположением алхимической мысли — «Бог подо мной». Когда человек бессознательно противодействует себе самому, появляется нетерпеливость, раздражительность и бессильное желание любыми средствами раз и навсегда подчинить противника. В этой ситуации часто возникают специфические симптомы, среди которых — использование особого языка: желая говорить эффектно, чтобы произвести на противника впечатление, человек прибегает к особому напыщенному стилю, полному словесных новообразований, так называемых неологизмов, которые можно было бы обозначить как «слова власти»[27]. Этот симптом мы наблюдаем не только в психиатрической клинике, но и у некоторых современных философов, прежде всего в тех случаях, когда вопреки внутреннему сопротивлению необходимо настоять на чем-либо не заслуживающем веры: язык тогда разбухает, раздувается, «лезет из кожи вон», чеканя странные, непонятные слова, отличающиеся лишь ненужной усложненностью. Тем самым на слово возлагается задача, которую не удалось решить честными средствами. Это древняя *словесная магия,* которая в соответствующих условиях может выродиться в подлинную манию. Эта напасть и Парацельсом овладела в такой мере, что уже ближайшие ученики его оказались вынуждены составлять так называемые «onomastica», словесные указатели, и издавать комментарии. Неподготовленный читатель парацельсовых сочинений постоянно спотыкается об эти неологизмы. Поначалу он беспомощно останавливается перед ними, поскольку автор очевидно не позаботился привести какое-либо объяснение, даже когда речь идет, как это порой случается, о απαξ λεγομενον (слове, встречающемся лишь раз). Зачастую смысл того или иного термина мы можем удостоверить лишь при сличении нескольких текстов. Впрочем, тут есть одно смягчающее обстоятельство: врачи издревле пристрастились использовать особый профессиональный жаргон, в котором непонятные, «магические» слова обозначают самые заурядные вещи. В конце

[27] Это выражение на самом деле использовала для обозначения собственных неологизмов одна душевнобольная пациентка.

концов, это входит в искусство поддерживать престиж профессии. Странно, однако, что именно Парацельс, который гордился тем, что преподает и пишет по-немецки, состряпал столько замысловатейших неологизмов из обрывков латинских, греческих, итальянских, еврейских и, возможно, даже арабских слов.

Магия вкрадчива, и в этом ее опасность. В одном тексте, обсуждая обычаи ведьм, Парацельс вдруг ни с того ни с сего принимается сам использовать их колдовской язык, причем не дает ни малейшего разъяснения на этот счет. Например, вместо «Zwirnfaden» (нить) он пишет *Swindafnerz,* вместо «Nadel» (игла) — *Dallen,* вместо «Leiche» (мертвое тело) — *Chely,* вместо «Faden» (нитка) — *Daphne* и т. д.[28] В колдовских обрядах перестановка букв преследует дьявольскую цель извратить божественный порядок в инфернальный беспорядок посредством магически искаженного слова. Примечательно, насколько бездумно и беззаботно Парацельс подхватывает эти слова и предоставляет читателю самому с ними разбираться. Это указывает на его основательное знакомство даже с самыми грубыми народными суевериями, и мы напрасно стали бы искать признаки того, что он чурался подобных малоаппетитных вещей, хотя в случае Парацельса это свидетельствует не столько о бесчувственности, сколько об известном простодушии и наивности. Он сам предписывал использование восковых человечков при некоторых заболеваниях[29], применял различные амулеты и печати и сам, кажется, делал их эскизы[30]. По его убеждению, врачи должны разбираться в магических искусствах и не страшиться применять колдовские средства ради блага больных. Но дух этой народной магии не христианский, а явным образом языческий: «pagoyum», если воспользоваться его собственным выражением.

[28] Эту практику он тоже называет «pagoyum». (*De pestilitate,* tractatus IV, cp. II, в: Huser [I, p. 76 f.].)

[29] Например, cura Vitistae (лечение буйной формы пляски св. Вита, chorea S. Viti) «осуществляется посредством воскового человечка, на коего направляются заклятья». (*De morbis amentium,* tr. II, cp. III, в: Huser [I, p. 62 f.]. То же в: *Paramirum,* cp. V.)

[30] *Archidoxis magicae libri* VII. [Sudhoff XIV, p. 437 ff.]

b. Алхимия

Помимо многосторонних контактов с народным суеверием, было и другое заслуживающее упоминания обстоятельство, объясняющее силу влияния на Парацельса «pagoyum»: его интенсивные занятия алхимией, которую он применял не только в своей фармакогнозии и фармакопее, но и преследуя «философские», так сказать, цели. Алхимия с древнейших времен заключает в себе некое арканное учение — или сама является таковым. С победой христианства при Константине языческие представления вовсе не сгинули бесследно, но продолжали жить — среди прочего в причудливой арканной терминологии и философии алхимии. Ее главная фигура — Гермес или Меркурий с его двойным значением ртути и мировой души и двумя спутниками: Солнцем (золотом) и Луной (серебром). Существо алхимической операции состояло в разделении prima materia, иначе хаоса, на активный принцип, душу, и пассивный, тело, которые затем в персонифицированном виде снова сочетались в ходе «coniunctio», «химической свадьбы»; иными словами, конъюнкция аллегоризировалась как hieros gamos, ритуальное совокупление Солнца и Луны. Плодом этого соединения являлся filius sapientiae, или filius philosophorum, превращенный Меркурий, который в знак своего «круглого» совершенства мыслился гермафродитом.

Opus alchymicum, невзирая на свои химические аспекты, всегда понималось как род культового действа наподобие opus divinum. Вот почему Мельхиор Цибинский в начале XVI века все еще мог представить его в виде мессы[31]; уже задолго до этого filius — или lapis — philosophorum понимался как allegoria Christi[32]. В свете этой традиции у Парацельса становится понятным многое такое, что иначе осталось бы непостижимым. В арканном учении этой традиции можно найти источники практически всей парацельсовой философии, за вычетом

---

[31] *Addam et processum sub forma Missae* в: *Theatr. chem.* (1602) III, p. 853 ff. «...scientiam non esse aliud, nisi donum Dei, et Sacramentum» [наука не что иное как дар Божий и святое Таинство].— *Aurora consurgens quae dicitur Aurea hora* в: *Art. aurif.* I, p. 185.

[32] Ср. мою работу *Erlösungsvorstellungen in der Alchemie* [*Psychologie und Alchemie,* Dritter Teil, Kp. V: «Die Lapis-Christus-Parallele»].

ее каббалистического аспекта. По его сочинениям видно, что он владел значительными познаниями в области герметической литературы[33]. Как и все средневековые алхимики, он, кажется, не осознавал истинной природы алхимии — хотя отказ базельского печатника Конрада Вальдкирха в конце XVI века печатать первую часть «Aurea hora» (иначе «Aurora consurgens», важный трактат, ложно приписывавшийся св. Фоме Аквинскому) из-за «богохульного» характера этого сочинения[34] доказывает, что и непосвященный в то время ясно понимал всю сомнительность алхимии в религиозном отношении. Я почти уверен, что Парацельс в этом плане действовал абсолютно наивно, заботясь лишь о благе больных — он использовал алхимию прежде всего как практический метод, не думая о ее темной подоплеке. На сознательном уровне алхимия означала для него знание materia medica и химическую процедуру для изготовления медикаментов, прежде всего излюбленных arcana, тайных снадобий. Верил он и в возможность изготовления золота и гомункулов[35]. Этот аспект алхимии настолько преобладает над прочими, что мы почти упускаем из виду что алхимия означала для Парацельса все-таки и нечто большее. Мы узнаем это из одного коротенького замечания в «Liber Paragranum», где он говорит, что сам врач делается благодаря алхимии «спелым», т. е. достигает зрелости[36]. Звучит это так, как если бы алхимическая матурация шла рука об руку с созреванием врача. Если наша догадка не ошибочна, то следует заключить, что Парацельс был знаком с арканным учением, больше того — убежден в его правильности. Доказать это без детального исследования, естественно, невозможно; ведь то уважение к алхимии, которое Парацельс неоднократно выражает во всех своих сочинениях, может в конечном счете относиться только к ее химическому аспекту. Это его особое предпочтение сделало Парацельса предшественником и зачинателем современной химической медицины. Даже его вера в трансмутацию металлов и

[33] Им упоминаются: Гермес, Архелай, Мориен, Раймунд, Арнальд, Альберт Великий, Элия Артиста, Рупесцисса и многие другие.

[34] *Art. aurif.* I, p. 183 ff. (Basel 1593, первое издание 1572).

[35] *De natura rerum*. Sudhoff XI, p. [illegible]

[36] Hg. Strunz, p. 14.

lapis philosophorum, разделяемая со многими другими, еще не доказывает более глубокое отношение к мистической подоплеке artis auriferae. И все же подобное отношение весьма вероятно, коль скоро ближайшие ученики Парацельса оказались среди врачей алхимического направления[37].

с. Арканное учение

Теперь мы должны вплотную заняться арканным учением: это чрезвычайно важно для понимания духовного облика Парацельса. Заранее должен просить у читателя извинений за то, что вынужден подвергнуть его внимание и терпение столь суровому испытанию. Предмет этот запутан и темен, но он определяет саму суть парацельсова духа и то глубочайшее, поистине неоценимое воздействие этого духа на Гёте — начиная с Лейпцига и до глубокой старости поэта,— которому мы обязаны появлением «Фауста».

Читая Парацельса, мы сталкиваемся со множеством технических неологизмов, и нам кажется, что в них вся тайна. Но если попытаться установить их этимологию и смысл, это никуда нас не приведет. Например, мы можем догадаться, что «Илиастр» (iliaster или yliastrum) этимологически восходит к υλη («материя») и αστηρ («звезда») и равнозначен древнему алхимическому понятию spiritus vitae; или что «Кагастр» (cagastrum) представляет собой сочетание κακος и αστηρ, означая «дурную звезду», а anthos и anthera — греческую версию традиционных алхимических flores. Философские понятия Парацельса, например, учение о звезде, отчасти также лишь уводят нас в недра известной алхимической и астрологической традиции, и тогда нам становится ясно, что даже учение о corpus astrale вовсе не было его соб-

[37] Его влияние сказывается не столько в каком-то существенном видоизменении алхимических методов, сколько в углубленной философской спекуляции. Главным представителем этой философски ориентированной алхимии был выдающийся алхимик и врач Герхард Дорн из Франкфурта. Дорн составил детальный комментарий к одному из немногих написанных по-латыни трактатов Парацельса, «Vita longa» (Gerardus Dorneus, *Theophrasti Paracelsi libri* V. *De vita longa*.

ственным открытием. Концепцию «астрального тела» мы обнаруживаем уже в старом классическом произведении, так называемом «Письме Аристотеля», где утверждается, что действие планет внутри человека сильнее влияния небесных тел; и если Парацельс уверяет, что лекарство находится в astrum, то в том же письме мы читаем: «...in homine, qui ad similitudinem Dei factus est, inveniri [potest] causa et medicina»[38].

Отгадать взаимосвязи, рассеивающие темноту парацельсовой religio medica, нам позволяет, однако, средоточие его учения — убежденность в существовании «света природного». Свет, потаенный в природе, особенно в человеческой природе,— тоже древнее алхимическое представление. В том же «Письме Аристотеля» говорится: «Vide igitur, ne Lumen, quod in te est, tenebrae sint»[39]. Свету природы придается в алхимии действительно большое значение. По Парацельсу, он просвещает человека в том, что касается свойств природы, и, по его выражению, открывает «per magiam cagastricam» понимание природных вещей[40], а цель алхимии как раз в том, чтобы произвести этот свет в облике «философского сына». Не менее древний текст арабского происхождения, приписываемый Гермесу[41] «Tractatus aureus», вкладывает в уста духа Меркурия такие слова: «Свет мой превосходит всякий иной свет, и богатства мои превыше всех иных. Я порождаю свет. Но и тьма входит в мою природу. В мире не может произойти ничего более прекрасного и достойного преклонения, чем мое соединение с сыном моим»[42]. В другом древнем сочинении, «Dicta Belini»

---

[38] [«...в человеке, что сотворен по образу и подобию Бога, найти можно причину и лекарство».] «Nam Planetae Sphaerae, et elementa in homine per revolutionem sui Zodiaci verius et virtuosius operantur, quam aliena corpora seu signa superiora corporalia». [Ибо планеты, сферы и элементы в человеке, благодаря вращению его Зодиака, действуют вернее и мощнее, нежели чуждые тела, или высшие телесные знаки.] (*Theatr. chem.*, 1622, V, p. 882 и 884.)

[39] [Гляди же, как бы свет, что есть в тебе, не соделался тьмою.— l. c., p. 884.]

[40] *Liber Azoth* [Sudhoff XIV, p. 552]. Cagastrum — низшая, или «дурная», форма Илиастра. Примечательно, что понимание открывает именно «кагастрическая магия».

[41] Гермес — один из часто цитируемых Парацельсом авторитетов.

[42] Цитируется по версии *Rosarium philosophorum*, 1550. (*Art. aurif.* II, p. 239; также: Mangetus, *Bibl. chemica curiosa* II, p. 94 a.)

(некто Псевдо-Аполлоний Тианский), дух Меркурия говорит: «Я освещаю все мое, и являю свет на пути от отца моего Сатурна»[43]. «Я увековечиваю дни мира, и всякий свет освещаю светом своим»[44]. В другом труде о «химической свадьбе», плодом которой должен стать filius philosophorum, говорится: «Они заключили друг друга в объятья, и зачат был свет новый (lux moderna), с коим не сравнится никакой иной свет во всем мире»[45].

Идея этого света у Парацельса, как и у других алхимиков, совпадает с понятием sapientia или scientia. Можно не колеблясь назвать этот свет центральной мистерией философской алхимии. Он почти всегда персонифицируется как filius, по крайней мере упоминается как одно из важнейших свойств «философского сына». Он есть чистой воды δαιμονιον. В текстах часто указывается, что адепту необходима помощь служебного духа (familiaris). Магические папирусы не стесняются привлекать на эту службу даже великих богов[46]. Магический filius остается во власти адепта. Так, в «Трактате Али, царя Аравии» значится: «...et iste filius servabit te in domo tua ab initio in hoc Mundo et in alio»[47]. Как уже упоминалось, задолго до Парацельса была проведена параллель между этим «сыном» и Христом. Совершенно отчетливо параллелизм этот обнаруживается у немецких алхимиков XVI века, испытавших влияние Парацельса. Так, Генрих Кунрат пишет: «Этот [filius philosophorum], сын Макрокосма, есть Бог и тварь... тот же [Христос] Сын Божий, theanthropos, т. е. Бог и человек. Один

---

[43] [*Art. aurif.* II, p. 379.] Т. е. свет происходит от темного Сатурна.

[44] Цитата в: *Ros. phil.*, *Art. aurif.* II, p. 379 и 381. Первопечатное издание «Розария философов» основано на тексте, возникшем где-то в сер. XV в.

[45] Mylius, *Philosophia reformata,* p. 244. Милиус — величайший алхимик-компилятор, приводящий множество выдержек из древних текстов, часто без указания источников.— Примечательно, что эта идея была уже известна древнейшему китайскому алхимику Вэй Пу-яню, который жил ок. 140 г. нашего летоисчисления. Он пишет: «Кто надлежащим образом заботится о своей внутренней природе, тому явится, как и должно, свет желтый». (Lu Ch'lang Wu and T. L. Davis, *An ancient Treatise on Alchemy,* p. 262.)

[46] Preisendanz, *Papyri Graecae magicae* I, p. 137 (P. IV, Z. 208 f.: приобретение паредра).

[47] [И сын сей будет служить тебе в доме твоем изначально, в этом мире и в ином.— В: *Rosarium, Art, aurif.* II, p. 248.] Ср. у Прайзенданца, l. c., p. 47, Z. 49 f.: «Я знаю тебя, Гермес, а ты меня. Я есть ты, ты есть я. Итак, приди и служи мне во всем»

зачат в девственном чреве Макрокосма, другой — Микрокосма... Без всякого богохульства я утверждаю: в книге Природы, иначе ее Зерцале, философский Камень, Хранитель Макрокосма, есть образ Христа распятого, Спасителя всего рода человеческого, т. е. Микрокосма. Из Камня ты естественным образом познаешь Христа, из Христа — Камень»[48].

Я почти уверен, что Парацельс не сознавал всех импликаций подобных учений, если они вообще были ему известны, как и Кунрат, который тоже думал, что рассуждает «absque blasphemia». Но даже если их значение оставалось неосознанным, учения эти принадлежат к самой сути философской алхимии[49], и всякий, кто ею занимался,— мыслил, жил и действовал в их атмосфере, влияние которой очевидно было тем более коварным, чем больше наивности и некритичности выказывал тот, кто в нее погружался. «Природный свет человека» или «astrum в человеке» звучит настолько безобидно, что ни один из тогдашних или более ранних авторов не заметил и намека на таящуюся в этом возможность конфликта. И, однако, этот lumen, этот filius philosophorum открыто провозглашался величайшим, победоноснейшим светом и ставился бок о бок с Христом как salvator и servator! И если в Христе сам Бог соделался человеком, то filius philosophorum искусством человеческим извлекается из первоматерии, вырастая по ходу Деяния в нового Светоносца. В первом случае свершается чудо спасения человека Богом, во втором — спасение и преображение вселенной духом человеческим — Deo concedente, как не забывают добавить авторы. В первом случае человек признает себя под Богом, во втором — Бога под собой. В этом случае человек занимает место Создателя. В средневековой алхимии идет подготовка величайшего вторжения человека в божественный миропорядок, на кото-

[48] Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae aeternae,* p. 197. Латинский текст звучит так: «Hic, filius Mundi maioris, Deus et creatura... ille [scl. Christus] filius Dei theanthropos, h. e. Deus et homo: Unus, in utero Mundi maioris; alter, in utero Mundi minoris; uterque Virgineo, conceptus... Absque blasphemia dico: Christi crucifixi, Salvatoris totius generis humani, id est, Mundi minoris, in Naturae libro, et ceu Speculo, typus est Lapis Philosophorum Servator Mundi maioris. Ex lapide Christum naturaliter cognoscito et Christo lapidem».

[49] Mylius (*Philosophia reformata,* p. 97) пишет о «сыне огня» (filius ignis): «...hic iacet tota nostra philosophia» [здесь покоится вся наша философия].

рое он когда-либо отваживался: *алхимия — заря естественнонаучной эры,* когда демониум научного духа вынуждает силы природы служить человеку в неслыханных доселе масштабах. Из духа алхимии вывел Гёте фигуру «сверхчеловека» Фауста — именем которого ницшевский Заратустра провозглашает смерть Бога, являя волю собственной властью произвести на свет сверхчеловека, «создать из своих семи чертей Бога», по его выражению[50]. Здесь настоящий корень действующих сегодня в мире сил, они — результат вековых подготовительных процессов, протекавших в глубинах человеческой души. Конечно, техника и наука завоевали весь мир, но вот выиграла ли что-либо от этого душа — уже другой вопрос.

Духовная сущность Парацельса несет на себе печать того влияния, которому он был открыт вследствие неравнодушного отношения к алхимии. Глубинная сила, определяющая все устремления алхимии,— дерзание, и нельзя недооценивать ни демонического величия этой силы, ни опасности, которую она представляет собой для души[51]. Именно отсюда заносчивость, гордыня и высокомерие Парацельса, столь удивительно контрастирующие с его подлинно христианским смирением. То, что Агриппа подобно вулкану изверг в словах «ipse... daemon, heros, Deus», у Парацельса оставалось скрытым под порогом христианского сознания и выражалось лишь косвенно, в его непомерных претензиях и болезненном тщеславии, из-за которых он постоянно наживал себе врагов. По опыту мы знаем, что подобный симптом основан на безотчетном чувстве неполноценности: человек

---

[50] Ницше, «Так говорил Заратустра». «О пути созидающего»: «Одинокий, ты идешь дорогою к самому себе! И твоя дорога идет впереди тебя самого и твоих семи демонов!.. Должен ты хотеть сжечь себя в своем собственном пламени: как же хотел ты обновиться, не сделавшись сперва пеплом! Одинокий, ты идешь путем созидающего: Бога хочешь ты себе создать из своих семи демонов!» Не мешает вспомнить «combustio in igne proprio» [сожжение в собственном огне] («lapis noster proprio iaculo interficit seipsum» [камень наш умерщвляет себя своим собственным дротом], *Consilium coniugii* в: *Ars chemica,* p. 237), incineratio и Феникса алхимиков! Дьявол — сатурническая форма подлежащей преображению «души мира» (anima mundi).

[51] Это обстоятельство было издревле известно алхимикам. Приведу из множества свидетельств высказывание одного Олимпиодора: «В свинце [Сатурне] обитает некий дерзкий демон [spiritus mercurii!], сводящий людей с ума» (Berthelot, *Alch. grecs,* II, iv, 43, p. 95/104)

обладает каким-то реальным недостатком, но, как правило, не сознает его. В каждом из нас живет безжалостный судья, обвиняющий нас даже тогда, когда мы не знаем за собой никакого преступления. Хотя мы сами ничего об этом не ведаем, складывается впечатление, будто где-то об этом все известно. Решимость Парацельса помогать больным любой ценой идет, несомненно, от чистого сердца. Однако использование магических средств и особенно тайное идейное содержание алхимии — нечто диаметрально противоположное христианскому духу. Знал Парацельс об этом или нет, но это так. На субъективном уровне всякая вина с него снимается — что не помешало упомянутому безжалостному судье приговорить его к чувству неполноценности, которое омрачило ему всю жизнь.

d. Прачеловек

Этот критический пункт, арканное учение алхимии о чудесном «сыне философов»,— объект пусть и недружелюбной, но зато проницательной критики Конрада Геснера. Вот что он пишет Кратону по поводу работ одного из учеников Парацельса, Александра а Зухтена[52]: «Но посмотрите только, кого он предъявляет нам в качестве Сына Божьего — ведь это не кто иной как дух мира и природы, тот самый, что живет в наших телах (удивительно, что сюда же он не присовокупил духа осла или быка!). Разнообразные технические процедуры позволяют теофрастовым ученикам отделять этот дух от материи, или тел первоэлементов. Если бы кто-нибудь поймал его на слове, он ответил бы, что высказал только положение философов, а не собственное мнение. Но он же вторит ему, выражая тем самым свое с ним согласие! И я отлично знаю, что и другие теофрастиане марают подобными вещами свои писания, из чего легко заключить, что они отрицают божественность Христа. Я совершенно уверен, что сам Теофраст был арианином. Они стремятся убедить нас в том, что Христос был совер-

[52] Alexander à Suchten родился в нач. XVI в. в Данциге, учился в Базеле.

шенно обычным человеком (omninò nudum hominem fuisse) и в нем был тот же дух, что и в нас»[53].

Упреки Геснера в адрес теофрастовых учеников и самого мэтра могут быть отнесены к алхимии вообще. Извлечение из материи мировой души не назовешь особенностью именно парацельсовой алхимии. Но упрек в арианстве — неоправдан. Поводом к нему служило, очевидно, все то же популярное среди алхимиков уподобление «сына философов» Сыну Божьему, хотя, насколько мне известно, в собственных сочинениях Парацельса эта параллель нигде не проводится. С другой стороны, в трактате «Откровение Гермеса», который Хузер приписывает Парацельсу, мы находим полный алхимический символ веры, придающий известный вес геснеровскому обвинению. В этом сочинении автор говорит о «духе пятой сущности [квинтэссенции]» следующее: «Се есть дух истины, коего мир не может постичь без внушения Святого Духа или наставления тех, кому он ведом»[54]. «Он есть душа мира», двигатель и хранитель всего. В своей первичной, земной форме (в своей изначальной сатурнической тьме) он нечист, но очищается все больше и больше в ходе своего восхождения через формы водную, воздушную и огненную. Наконец, в пятой сущности он предстает «просветленным телом»[55]. «Дух этот есть тайна, бывшая скрытой от века».

Здесь Парацельс говорит как подлинный алхимик. Подобно своим ученикам, он включает в круг алхимической спекуляции каббалу, доступ к которой открыли миру в ту пору работы Пико делла Мирандолы и Агриппы. Так, Парацельс утверждает: «И все вы, кого религия ваша подводит к умению толковать людям грядущее, прошлое и настоящее, кто проникает взором в дальние дали и читает письмена тайные, и книги за семью печатями, кто ищет сокрытое в земле и в стенах,— если хотите применить свои умения, подумайте о том, чтобы принять религию Габалы и ходить в свете ее; ибо Габала стоит на твердой почве: просите, и дано будет вам, стучитесь, и вас услышат, и откроют вам. И в даянии и

[53] *Epistolarum medicinalium Conradi Gesneri lib.* I, fol. 2r ff. [цитата p. 2].

[54] Эта формула то и дело повторяется в алхимических трактатах.

[55] «Corpus clarifactum», у других авторов «corpus glorificationis».

откровении этих изольется на вас все, чего вы желаете. Взглядом вы проникнете в недра земные, на дно преисподней и на третье небо; вы обретете премудрость большую, нежели Соломон, будете иметь общение с Богом более близкое, чем Моисей и Аарон»[56].

Подобно тому как каббалистическая премудрость совпала с sapientia алхимиков, так и фигура Адама Кадмона идентифицировалась с filius philosophorum. Праобразом этой фигуры был, очевидно, ανϑρωπος φωτεινος, заточенный в Адаме Светочеловек, которого мы встречаем в сочинениях Зосимы Панополитанского (III в.)[57]. Но это представление о Светочеловеке — только отзвук дохристианского учения о Прачеловеке. Получив под влиянием Марсилио Фичино и Пико делла Мирандолы повсеместное распространение уже в XV в., эти и подобные им неоплатонические идеи стали, так сказать, неотъемлемым достоянием всякого образованного человека. В алхимии они встретились с еще бытовавшими там остатками античной традиции. Сюда же добавились и каббалистические воззрения, философскую оценку которых осуществил главным образом Пико[58]. Труды Пико и, во вторую очередь, Агриппы[59] были, вероятно, источниками, из которых Парацельс почерпнул свои довольно-таки скудные каббалистические познания. Парацельс отождествляет Прачеловека с «астральным» человеком: по его словам, истинный человек есть заключенная в каждом из нас звезда[60]; «звезда жаждет подвигнуть человека к великой премудрости»[61]. В «Buch Paragranum» говорится: «Ибо небо человек, и человек небо, и все люди — одно небо, и небо — один только чело-

[56] *De religione perpetua,* Sudhoff, Abt. II, Bd. I, p. 100 f. Не менее дерзкое суждение высказывается в трактате *De podagricis,* «De limbo»: «Таким образом человек берет себе с неба ангельскую породу, и небу подобен. Кто знает ангелов, тот знает astra; кто знает astra и понимает horoscopum, тот знает весь мир, тот понимает, как сочетать в одно целое человека и ангела» [Sudhoff I, p. 317].

[57] У Зосимы Светочеловек называется просто φως [φως — «человек», φῶς — «свет»]. Он есть духовный человек, облекшийся телом Адама. Подпустив к себе (προσηην) Адама, Христос повел его в рай. (Berthelot, *Alch. grecs,* III, xlix, 6 f., p. 231 f./224 f.)

[58] *De arte cabalistica.*

[59] *Occulta philosophia.*

[60] *Astronomia magna,* Sudhoff XII, p. 55.

[61] l. c., p. 62.

век»[62]. Человек относится к внутреннему небу, как сын к отцу[63], и этого отца Парацельс называет homo maximus («великим человеком»)[64], или арканным именем Adech[65] (неологизм, производный от имени Адама). В другом месте он вскользь назван Археем: «Итак, он подобен человеку и укоренен в четырех элементах, и есть Архей, и составлен из четырех частей; можно, значит, сказать, что он есть Макрокосм...»[66] Это, несомненно, Прачеловек, ибо Парацельс утверждает: «Во всем Иде заключен лишь один Человек, он же извлекается Илиастром[67] и есть Протопласт».— Ideus, или Ides есть «врата, из которых произведено всякое тварное существо»[68]. Другие криптонимы, обозначающие Прачеловека,— Idechtrum[69] и Protothoma[70]. Уже одна только множественность имен для одного и того же понятия показывает, насколько

[62] Strunz, p. 56. Также *Von der Astronomey,* Huser, p. 215.

[63] Strunz, l. c., p. 55.

[64] Тот же термин использует Пико делла Мирандола в *Heptaplus,* ср. VII, p. 61.

[65] Dorneus [Hg.], *Theophrasti Paracelsi libri* V. *De vita longa* [p. 178]. Адех — «invisibilis homo», предположительно тождественный Аниаду (Aniadus) и Эдохину (Edochinum = Enochdianus) — о Енохе и т. п. см. ниже. Относительно «homo maximus» см. *Paragranum,* Strunz, p. 45 и 59. Дорн (l. c.) объясняет Адеха как «invisibilem hominem maximum» [незримого великого человека].

[66] *Von den dreyen ersten essentiis,* ср. IX [Sudhoff III, p. 11]. Представление о том, что Прачеловек состоит из четырех частей, можно встретить и в гностицизме: Barbelo означает «Бог-в-четверице».

[67] Илиастр — примерно то же, что и spiritus vitae, или spiritus mercurialis, алхимиков. У них это оккультный agens ртути (argentum vivum), Меркурий, который, будучи уже извлеченным в форме aqua permanens, снова (крайне противоречивым образом) служит для отделения оккультного agens, души (anima), от corpus (тела). Противоречивость обязана тому обстоятельству, что Меркурий — самопревращающееся существо, его изображали в виде дракона, пожирающего самого себя с хвоста (οὐροβόρος — «пожиратель хвоста»), или двух поглощающих друг друга драконов и т. п. Столь же парадоксально функционирует и Илиастр: сам он есть нечто сотворенное, но в то же время выводит все тварное в актуальное существование из состояния потенциального бытия в мире идей (вероятно, именно этот мир подразумевает Парацельс своим неоплатоническим термином «ides»). [Цитата из: *Anatomiae liber primus,* Sudhoff III, p. 462 и 464.]

[68] [*Argumentum in primum librum anatimiae idechtri,* Sudhoff III, l. c.]

[69] «...est primus homo et prima arbor et prima creatura, sit cuiuscunque rei» [он первый человек, и первое древо, и создан первым из всего, что ни возьми]. (*Fragmentarische Ausarbeitungen zu Anatomie und Psychologie,* Sudhoff III, p. 465)

[70] «Первый Фома», т. е. первый сомневающийся и неверующий. (Намек на полную самостоятельность света природы.) [l. c., p. 465]

эта идея занимала ум Парацельса. Древнее учение об Антропосе-Прачеловеке гласит, что Божество или иной agens творения явился в облике «первозданного» (protoplastus) человека космических размеров. В Индии это Праджапати или Пуруша, который вместе с тем «величиной с большой палец» и обитает в сердце каждого человека[71], подобно парацельсову Илиастру. В Иране это Гайомарт (gayo-maretan, «смертная жизнь»), юноша ослепительной белизны — каким алхимики всегда изображали своего Меркурия. В каббалистической книге «Зохар» это Метатрон, сотворенный вместе со светом. Это тот небесный человек, которого мы встречаем в видениях Даниила, Ездры, Еноха, затем у Филона Иудея. Это также одна из главных фигур в гностицизме: здесь, как и везде, он связывается с проблемами творения и спасения[72]. То же самое мы видим у Парацельса.

2. «DE VITA LONGA»: ИЗЛОЖЕНИЕ ТАЙНОГО УЧЕНИЯ

Трактат «De vita longa»[73], местами понятный лишь с трудом, дает на этот счет некоторые сведения, хотя нам и приходится с большими усилиями вылущивать их из скорлупы арканной терминологии. Трактат этот — одно из немногочисленных латинских сочинений Парацельса; написан он неимоверно причудливым стилем, однако содержит в себе настолько значительные указания и намеки, что стоит труда исследовать его повнимательнее. В датированной 1562 годом epistola dedicatoria Людвигу Вольфгангу фон Хапсбергу, фогту Баденвайлера, издатель Адам фон Боденштайн пишет, что трактат «ex ore Paracelsi diligenter exceptus et recognitus» (есть тщательно выправленная запись собственных слов Парацельса)[74]. Отсюда напрашивается вывод, что трактат основан на записях парацельсовых лекций, не являясь оригинальным текстом мэтра. Но поскольку латынь самого

---

[71] [Ср. Jung, *Symbole der Wandlung,* § 168 f.]
[72] Ср. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis,* p. 160 ff.
[73] Напечатан в: Sudhoff III, p. 247–292/308.
[74] В первом издании — на fol. d 2^{r}.

4 Зак. 155

Боденштайна легка и понятна, чего далеко не скажешь о языке нашего трактата, следует предположить, что он не уделил этому сочинению особенно много внимания и не потрудился придать ему лучший, более ясный вид — иначе отличительные особенности его собственного стиля были бы куда заметнее. Возможно, Боденштайн оставил записи лекций в их более или менее первоначальном виде, что особенно бросается в глаза ближе к концу. Весьма вероятно также, что он, как и Опорин, предполагаемый переводчик, не слишком-то ясно понимал, о чем в них шла речь. Это, впрочем, неудивительно, поскольку мэтру слишком часто недоставало необходимой ясности именно при обсуждении сколько-нибудь сложных вещей. В подобных обстоятельствах трудно сказать, что списать на счет недопонимания, с одной стороны, и что — на счет недостаточной дисциплины мышления, с другой. Не исключается и возможность просто ошибок и описок[75]. Вот почему при толковании трактата мы с самого начала оказываемся на весьма зыбкой почве, и многому суждено остаться не более чем догадкой и домыслом. Но все-таки Парацельс при всей своей оригинальности испытал сильное влияние алхимической мысли, поэтому знание более ранних и современных ему алхимических трактатов, а также сочинений его ближайших учеников и последователей может оказать нам помощь при истолковании определенных понятий и заполнении ряда лакун, помощь, которой не следует пренебрегать. Так что, несмотря на все указанные трудности, попытка прокомментировать и истолковать этот трактат все же не совсем безнадежна.

[75] Приведем лишь один пример: если в одном месте говорится, что «Scaiolis nulla mortalitas inest» [в Скайолах нет ничего смертного], то в другом он пишет о «mors et vita scaiolarum» [смерти и жизни Скайолов]. Поэтому мы не вправе слишком уж полагаться на боденштайновскую «recognitio» [редакторскую правку]. Моей гипотезе, что трактат *Vita longa* составлен из конспектов лекций, противоречит наличие оригинальных фрагментов этого текста на немецком (Sudhoff III, p. 295 ff.). Возможно, это черновики Парацельса для подготовки немецкой версии *Vita longa*. Вероятная дата написания трактата — 1526 г. Никаких оригинальных рукописей Парацельса, однако, не сохранилось. (См. Sudhoff, l. c., p. XXXII ff.)

a. Илиастр

Трактат посвящен описанию и обсуждению условий, при которых достигается longaevitas, долголетие. «Долгая жизнь», по Парацельсу, может длиться до тысячи лет. Ниже я привожу главным образом те места, которые имеют отношение к тайному учению и способствуют его объяснению[76]. В начале трактата Парацельс дает дефиницию долгой жизни, которая звучит следующим образом: «Nihil mehercle vita est aliud, nisi Mummia quaedam Balsamita, conservans mortale corpus a mortalibus vermibus et aestphara, cum impressa liquoris salium commistura». («Клянусь Гераклом, жизнь не что иное как некая набальзамированная мумия, сохраняющая смертное тело от могильных червей и гниения[77] посредством смешанного соляного раствора».) Мумия — средневековое лекарственное средство, состоявшее из размельченных частей настоящих египетских мумий, которыми в ту пору бойко торговали. Нетленность Парацельс приписывает действию особого agens, или virtus, под названием «бальзам». Бальзам — нечто вроде естественного elixir vitae, благодаря которому тело сохраняет свою жизнь или, если оно уже умерло, наделяется нетленностью[78]. Возникновение подобной гипотезы обязано той же логике, которая объясняла существование ядовитых змей и скорпи-

---

[76] Нижеследующие выкладки не имеют целью дать оценку трактата в целом, поэтому здесь не учитывается важное для его понимания сочинение Марсилио Фичино «De triplici vita».

[77] «Aestphara» латинского текста — вероятно, арабского происхождения. Дорн передает значение этого слова как «corruptio». С другой стороны, его можно вывести от греческих глаголов φαρω, «делать невидимым», и αιστοω, «раскалывать, расчленять». При corruptio или putrefactio происходит разложение и, стало быть, исчезновение прежней формы. [Sudhoff III, p. 249 («eschara»); Huser I, 6. Teil, p. 137 (тоже «eschara»); Bodenstein, p. d_4 («aestphara»).]

[78] Rulandus (*Lex. alch.*) s. v. «Balsamum. Balsamus», p. 99: «Est salis interioris liquor suum a corruptione corpus tutissime praeservans naturaliter. Externus est terebenthina nullam vim ignis passa». [Жидкость внутренней соли, самым бережным и естественным образом тело свое сохраняющая от разложения. Внешний <бальзам> — это терпентин, не испытавший на себе силы огня.] B. = «Baldzamen (bald zusammen), i. e. celeriter coniunctum» [т. е. скоросвязный], а значит — средство для осуществления конъюнкции, см. ниже. «Balsamus elementorum externus est liquor Mercurii externi... rerum firmamentalis essentia, alias quinta». [Внешний бальзам элементов есть жидкость внешнего Меркурия... небесная, иначе пятая, эссенция вещей.] (Следовательно, «Balsamus internus» есть «liquor Mercurii interni»!)

онов тем, что они содержат в себе алексифармакон (противоядие),— ведь иначе они погибли бы от собственного яда.

В трактате обсуждается множество лекарственных средств: болезни сокращают жизнь, ими и следует заняться в первую очередь. Главными среди этих снадобий оказываются золото и жемчуга, причем последние могут быть превращены в quinta essentia. Под конец, в четвертой книге, рассматривается арканное средство Cheyri[79], которому приписывается совершенно особая действенность: оно до такой степени укрепляет микрокосмическое тело, что то «необходимо должно пребывать в сохранности своей через вселенскую анатомию четырех элементов»[80]. Поэтому, продолжает Парацельс, врач должен смотреть за тем, чтобы структура (анатомия) четырех элементов «была стянута в единую анатомию микрокосма — не из телесного, а из того, что поддерживает телесное в сохранности». Последнее есть бальзам, ставящийся даже выше квинтэссенции (обычно ведь quinta essentia выступает тем, что спаивает четыре элемента). Бальзам выше самой природы («qui ipsam quoque naturam antecellat»), ибо производится алхимическим процессом[81]. Мысль о том, что «искусство» может произвести нечто стоящее выше природы — типично алхимическая. Бальзам есть принцип жизни (spiritus Mercurii), значит, он более или менее совпадает с пара-

---

[79] Cheyri = Keiri (араб.), желтый левкой [Cheiranthus cheiri, неверно определенный] в травнике Табернемонтана как Viola petraea lutea (фр. girofle jaune, желтофиоль), рвотное и укрепляющее средство. У этих растений четырехлепестковые желтые цветы. Гален (*De simplicium medicamentorum facultatibus*, lib. VII) приписывает им очищающее и согревающее действие. По Руланду (*Lex. alch.*, p. 143), «Cheiri Paracelsicum» применительно к минералам означает «argentum vivum»; «flos Cheiri» есть «ex argento... album elixir», а также essentia auri. «Alii aurum potabile esse volunt» [согласно иным, это питьевое золото], т. е. это arcanum, служащее философской цели алхимии. Парацельс сам намекает на его четырехчастность: «Природа пестует четыре элемента, спагирик же из четырех выделывает одну выдержанную эссенцию, как указывает flos cheiri». (*Fragmenta medica,* Sudhoff III, p. 301.)

[80] «Quod per universam quatuor elementorum anatomiam perdurare in sua conservatione debet». (Lib. IV, cp. I, Sudhoff III, p. 280.) В немецких фрагментах «Vita longa» Парацельс говорит: «Ибо Cheiri больше, чем Венера, Anthos больше, чем Марс» [l. c., p. 302].

[81] «Idque ipsum tamen per corporalem operationem» (l. c., p. 280). Под «телесной операцией» подразумевается, очевидно, extractio.

цельсовским понятием Илиастра[82]. Последний толкуется как prima materia, из которой происходят три основных субстанции: Mercurius, Sulphur и Sal (ртуть, сера и соль). Он стоит выше четырех элементов и определяет продолжительность жизни. Итак, это примерно то же, что и бальзам: последний мы могли бы назвать фармакологическим или химическим аспектом Илиастра. Илиастр

[82] Этот термин появляется в тексте в самых разнообразных формах: Iliastes, Iliadus, Yliastrum, Yliadus, Yleidus и т. д. [Среди рукописей Юнга уже после его смерти была обнаружена следующая заметка, датированная «Айнзидельн, 11.10.42» и озаглавленная «Понятие Меркурия в герметической философии»: «Изложение философии Теофраста без основательного изучения современных ему источников едва ли возможно. Но для этого, пожалуй, потребуется целый ряд отдельных исследований. Поэтому вместо того чтобы предпринимать обзор всей его натурфилософии, я решил выделить только одну идею, которая, однако, во множестве различных вариаций пронизывает всю ткань его мышления: идею Илиастра. Понятие это — если только его можно назвать таковым — отливает бесчисленным множеством значений и появляется в столь же многообразных вариантных формах: Yleides, Yleidus, Yliadus, Ileidos, Iliadum, Eliaster, Ileadus, Ilistris, Ileias и Ilech. И каждый раз кажется — во всяком случае, мне как полному профану,— что речь идет о чем-то новом или, уж на этот раз, чем-то совершенно ином, чем-то вполне определенном. Думается, я понял свое заблуждение. Я вспомнил об одном психологическом правиле: когда один и тот же предмет наделяется множеством похожих вариантных названий, это всегда что-нибудь да значит для данного предмета. В данном случае Парацельс буквально утрирует присущую ему склонность к изобретению неологизмов, и это доказывает, что предмет, обозначаемый этим именем в его бесчисленных вариантах, обладает особой важностью и необычным своеобразием, по-видимому, абсолютно для него типичным; доказывает, словом, что предмет этого понятия есть нечто такое, что всегда так или иначе ускользает от хватки формулирующего духа, которому, стало быть, приходится прилагать массу усилий для изобретения возможно большего числа "ловчих" слов, понятий для поимки этого, выражаясь языком алхимиков, "беглого раба" (servus fugitivus) — или "бегущего оленя" (cervus fugitivus). Илиастр у Парацельса иногда — principium, prima materia, хаос, prima compositio [первосостав], включающий в себя Меркурия, Серу и Соль; иногда — aer elementalis или coelum [стихийный воздух или небо], in homine vero spiritus, qui transit per omnia membra [истинно дух в человеке, пронизывающий все его члены]; иногда — occulta naturae virtus, ex qua res omnes habent incrementum, aluntur, multiplicantur et vegetant, т. е. "тайная сила природы, от которой всякой вещи прибывает, от которой все кормится, приумножается и оживает", по определению парацельсова ученика Руланда [*Lex. alch.*, p. 181]; иногда — spiritus vitae, который есть не что иное как vis Mercurii (сила Меркурия). Илиастр очевидно идентичен духу Меркурия (spiritus Mercurii), который был центральным представлением всей алхимии от древнейших времен до ее расцвета в XVII в. Парацельсов Меркурий, как и Mercurius philosophorum, тоже дитя Солнца и Луны, рожденный с помощью Серы и Соли, т. е. "хаоса чудесный сын", как величает своего Мефистофеля Гёте. Теофраст называет его "omne fumosum et humidum in quovis corpore" (все парообразное и влажное в каком угодно теле). Итак, это влажной

наделяет долгой жизнью как естественным путем, так и при помощи искусства. Есть три его формы: Iliaster sanctitus[83], paratetus[84] и magnum. Все они находятся в сфере досягаемости человека (microcosmo subditi sunt) и могут быть собраны «в один gamonymus». Поскольку Парацельс приписывает Илиастру особую «coniunctionis vis atque potestas»[85], то этот загадочный «gamonymus» (ср. γαμος, «свадьба» и ονομα, «имя») можно истолковать как род «химической свадьбы», или нерасторжимое («гермафродитическое») единение[86]. В этом трактате автор буквально захлебывается всевозможными тайными именами и неологизмами, и это не столько пустозвонство, сколько средство ухватить трудноуловимые интуиции, которые, очевидно, не слишком-то ясны ему самому. Так, он без всякой необходимости называет людей с необычайно долгой продолжительностью жизни «Enochdiani et Heliezati». (Енох достиг 365 лет, а после был еще «восхищен»[87]; то же самое Илия.) Илиастров столько же,

---

природы anima в виде дыхания или пара, как и предполагается прапредставлением о ψυχη и как понималась anima Mercurii в алхимии.

Илиастр, именно этот spiritus Mercurii, есть insitus terminus vitae, imo ipsa vita (врожденная цель жизни и самая жизнь), а в своей наивысшей форме он означает mentis sive animi lapsum in alterum mundum, т. е. восхищение духа или души в иной мир — мир Еноха, Илии и прочих. Таким образом, он, по сути, не только животворящий принцип, но и психопомп мистического превращения, ведущего к нетленности или бессмертию. "Samen animae Iliastri" [семя души Илиастровой], как называет его Парацельс, есть сам Дух Божий, и душа эта несет на себе печать "bildnus Gottes" (богоподобия).

Эта основная идея парацельсовой философии — не теологии, о которой я не могу сказать ничего существенного,— эта основная идея есть древнее достояние алхимической мысли».]

[83] [l. c., lib. IV, cp. III, p. 281] Sanctitus — от sancire, «делать незыблемым, твердо устанавливать, утверждать»; sanctitus = affirmatus, «утвержденный». У Руланда (*Lex. alch.*, p. 264) Iliaster primus vel insitus, т. е. «внедренный, врожденный», определяемый как продолжительность жизни.

[84] Paretetus предположительно от παραιτεομαι, «вымаливать». Илиастр, который дарует долгую жизнь «iuxta favorem» [по милости своей], «Iliaster secundus vel praeparatus» [второй, или приготовленный, Илиастр] Руланда [l. c.].

[85] [l. c., lib. IV, cp. II, p. 280 f.]

[86] Тело, плод конъюнкции Солнца и Луны, изображалось в виде гермафродита.

[87] [l. c., p. 281] *Быт.* 5, 23–24: «Всех же дней Еноха было триста шестьдесят пять лет. И ходил он пред Богом; и не стало его, потому что Бог взял его». Хронолог Скалигер (*Animadversiones in chronologia Eusebii*) приписывал Еноху разделение года на более мелкие временные отрезки. Енох почитался ветхозаветным праобразом Христа, как и Мелхиседек. Ср. Picus

сколько людей; это означает, что в каждом человеке живет индивидуальный Илиастр, образующий особенную для каждого индивида комбинацию свойств[88]. Вот почему он представляется своего рода (всеобщим) *принципом формообразования и индивидуации*[89].

b. Аквастр

Илиастр — исходный момент в тайном приготовлении долгой жизни. Имея в виду эту цель, первым делом необходимо очистить, разделяя элементы, нечистую субстанцию жизни, «что делается твоею медитацией». Последняя состоит в «укреплении духа твоего, помимо всякой телесной и механической работы»[90].

Я перевел imaginatio как «медитация». В понимании Парацельса imaginatio есть действующая сила astrum (звезды), или corpus coeleste sive supracoeleste (Руланд: небесного или наднебесного тела), т. е. высшего (внутреннего) человека. Мы сталкиваемся здесь с *психическим фактором* в алхимии: художник (алхимик) сопро-

---

Mirandulae (*De arte cabalistica,* I, p. 752): «Denuo Simon ait, pater noster Adam, rursus ex Seth nepotem suscepit, memor eius Cabalae, quam sibi Raziel tradiderat quod ex sua propagatione nasceretur homo futurus salvator. Quare vocatus est Enos, id est, homo». [Опять же, Симон говорит, что отец наш Адам обрел и другого внука чрез Сифа, памятуя о той Каббале, что передал ему Разиил, по которой от семени его родится человек, будущий спаситель. Посему назван был он Енох, то бишь Человек.]

[88] Примерно так, видимо, должен быть передан смысл следующего текста: «...eius ultra mille sunt species... potius iuxta hoc, ut quilibet microcosmus peculiarem suam, atque adeo perfectam coniunctionem habeat, quilibet, inquam, utrinque perfectam suam ac propriam virtutem». [Видов его больше тысячи... так что каждый микрокосм может обладать своим особым и притом совершенным соединением, каждый, повторяю, своей совершенной и лишь ему присущей силой.] (*De vita longa,* lib. IV, cp. IV, p. 282.)

[89] Подробнее см. ниже, в главе об «Аресе».

[90] «Quod maxime necessarium est in hoc processu, erga iliastrum describamus, principio ut impurum animatum depuretur citra separationem elementorum, quod fit per tuam ipsius imaginationem, cum ea in animi tui confirmamento consistit, praeter omnem corporalem ac mechanicum laborem». [Сейчас мы опишем, что есть самое необходимое в этом процессе касательно Илиастра. Первым делом нечистая субстанция жизни должна быть очищена после разделения элементов, что делается твоей медитацией о ней, которая состоит в укреплении духа твоего, помимо всякой телесной и механической работы.] (l. c., lib. IV, cp. VI [p. 283].) «Imaginatio ipsius» состоит в медитации об «impurum animatum», в результате которой эта нечистая субстанция «запечатлевается новой формой».

вождает химическую операцию одновременной духовной работой, осуществляемой посредством воображения. Ее цель — удаление нечистых примесей и в то же время «скрепление», или «укрепление» духа. (Парацельсов неологизм «confirmamentum», очевидно, связан со словом Firmament, «небесная твердь», и потому может быть переведен как «уподобление тверди».) В ходе этой работы человек возвышается духом и делается равным Еноху[91]. Вот почему необходимо до предела прокалить его «внутреннюю анатомию»: благодаря этому все нечистое сгорает, и остается, уже «без ржавчины», только твердое[92]. Прокаливая вещество в печи, алхимик и сам в моральном плане подвергается той же пытке огненной — и очищается[93]. Проецируя себя в вещество, он бессознательно с ним отождествляется, в силу чего претерпевает тот же процесс[94]. Парацельс не забывает обратить внимание читателя на то, что этот огонь никоим образом не тождествен пламени, полыхающему в печи. Ибо в этом огне уже нет «саламандрической сущности или мелюзинова Ареса» — скорее, это некая «retorta distillatio из средоточия центра, помимо и превыше всякого огня, питающегося углями». Коль скоро Мелюзина — существо водное, «melosinicum Ares»[95] имеет отношение к так называемому «Аквастру»[96], который представляет собой «водяной» аспект Илиастра, т. е. одушевляющего

---

[91] «...quo sese homo gradatur in animo, ut aequalis reddatur Enochdianus» (l. c.). Gradatio — одна из алхимических операций: «metallorum... exaltatio, qua pondus, color, et constantia potissima ad gradum excellentem perducuntur» [экзальтация металлов, при которой вес, цвет и прочность чаще всего доводятся до превосходной степени]. (Руланд, l. c., p. 245.)

[92] «Quare microcosmum in sua interiore anatomia reverberari oportet in supremam usque reverberationem» [Вот почему надлежит раскачивать микрокосм в его внутренней анатомии вплоть до наивысшей реверберации] (l. c., p. 283). Reverberatorium — это печь для обжига, или кальцинации. «Reverberatio est ignitio, corpora igne vivo reverberante, et repercutiente in calcem subtiliorem reducens». [Реверберация есть обжиг, при котором субстанции, сталкиваясь и ударяясь друг о друга в сильном огне, превращаются в тончайшую известь.] (Руланд, l. c., p. 404 f., s. v. reverberatio.) Ferrugo — это железная ржавчина.

[93] В *Tractatus aureus* из *Ars chem.* (ср. IV, p. 24) говорится: «Comburite corpus aeris, nimio igne, et imbuet vos gratia quam quaeritis». [Сожгите тело воздуха огнем мощным, и напитает оно вас благодатью, которую взыскуете.]

[94] Ср. [Jung,] *Erlösungsvorstellungen in der Alchemie.*

[95] Ares иногда также мужского рода.

[96] От aqua и αστηρ, т. е. «водяная звезда».

и сохраняющего телесные жидкости Илиастра. Несомненно, Илиастр есть некий духовный, незримый принцип, хотя в то же время это и нечто вроде prima materia — которая, однако, у алхимиков отнюдь не соответствовала тому, что мы понимаем под материей. Она называлась humidum radicale[97], водой[98], spiritus aquae[99] и vapor terrae[100]; она — «душа» химических субстанций[101], sperma mundi[102], райское древо Адама, усыпанное множеством цветов и растущее в море[103], круглое corpus из центра[104], Адам и проклятый человек[105], monstrum Hermaphroditum[106], Единое и корень себя самого[107], Все[108] и т. д. Символические наименования первоматерии показывают, что речь идет об anima mundi, платоновском Прачеловеке, Антропосе и мистическом Адаме, который мыслился «круглым» (признак целостности), состоящим из четырех частей (т. е. соединяющим в себе различное), гермафродитическим (за пределами полового различия, сверхчеловеческим) и влажным (т. е. психическим). Эта фигура описывает не что иное как самость, неописуемую целостность человека.

Аквастр — тоже духовный принцип: например, он указывает адепту «путь», следуя которому тот может отыскать magiam Divinam. Сам адепт — «аквастрический маг». «Скайолический[109] Аквастр» показывает ему «великое основание» с помощью trarames (призрачных духов).

---

[97] Albertus Magnus, *De mineralibus et rebus metallicis,* tr. I, cp. 2, p. aiii f.

[98] Rupescissa у Hoghelande, *De alchemiae difficultatibus* в: *Theatr. chem.* (1602) I, p. 193.

[99] Mylius, *Phil. ref.*, p. 16.

[100] l. c.

[101] Диалог Синезия и Диоскора в: Berthelot, *Alch. grecs,* II, iii, 7 ff., p. 61 f./ 66 f.

[102] *Turba philosophorum,* Hg. Ruska, p. 122. Hoghelande, l. c., p. 169; цитата из Сениора.

[103] Abu'l Qasim, *Kitab al-'ilm al-muktasab,* Hg. Holmyard, p. 23.

[104] Dorneus, *Physica genesis* в: *Theatr. chem.* (1602) I, p. 383. Дорн говорит еще: «...centri nullus est finis, virtutum eius etiam et arcanorum abyssus infinita» [у центра нет предела, и неизмерима бездна сил его и тайн] (l. c.).

[105] У Олимпиодора, в: Berthelot, *Alch. grecs,* II, iv, 32 [p. 89/95]; миф о θεοκαταρακτος см.: там же, 52 [p. 101/110].

[106] Hoghelande, l. c., p. 178.

[107] *Ros. phil.* в: *Art. aurif.* II, p. 369.

[108] *Liber Platonis quartorum* в: *Theatr. chem.* (1622) V, p. 132.

[109] Scaiolae — что-то вроде высших духовных функций, психологически сопоставимых с архетипами. Подробнее о них см. ниже. [Sudhoff XIV, p. 552, 554 f.]

Христос облекся плотью из небесного Аквастра. «Аквастрической и некрокомической»[110] была также плоть Марии. Мария произошла из «илиастрического Аквастра». Там, в вышних, как отмечает Парацельс, она стояла на Луне (Луна всегда ставится в связь с водой!). Христос рожден в небесном Аквастре. На человеческом черепе имеется некая «аквастрическая щель», у мужчины на лбу, у женщины на затылке. У женщин эта щель (сзади) открывает проход в их (женщин) «кагастрическом» Аквастре толпе бесовских духов. Мужчина же через свою щель (спереди) порождает «некрокомически, не кагастрически, некрокомическую animam vel spiritum vitae microcosmi, илиастрический spiritus vitae в сердце своем». В «центре же сердца живет истинная душа, дыхание Божье»[111].

Из приведенных цитат нетрудно понять, что́, собственно, подразумевается под Аквастром. В то время как Илиастр представляет собой динамический духовный принцип, способный и на добро, и на зло, Аквастр (в силу своей «влажной» природы) есть «психическое» начало с выраженным квазиматериальным характером (вспомним плоть Христа и Марии!). Однако функционирует Аквастр психически, как «некрокомический» (т. е. телепатический) agens, относящийся к миру духов, и как место рождения «духа жизни». Таким образом, из всех парацельсовых концепций Аквастр ближе всего к современному понятию бессознательного. Так что мы можем понять Парацельса, когда он персонифицирует Аквастр как гомункула и называет *душу* небесным Аквастром. Аквастр и Илиастр мыслились Парацельсом еще в подлинно алхимическом духе, т. е. протянувшимися и вверх, и вниз: они могут иметь как «духовную», небесную форму, так и земную, квазиматериальную. Это вполне соответствует основному положению «Изумрудной скрижали»: «То, что внизу, подобно тому, что наверху. То, что наверху, подобно тому, что внизу, дабы свершилось чудо единой вещи» (...quod est superius, est sicut quod est infe-

---

[110] «Некрокомическое» относится к сфере necrocomica, т. е. телепатических феноменов или имеющих силу предзнаменования событий. Руланд (*Lex. alch.*, p. 345) называет их «signa ex aere in terram decidentia» [знаками, падающими на землю из воздуха].

[111] *Liber Azoth* [Sudhoff XIV, p. 553].

rius, ad perpetranda miracula rei unius). Единая вещь — это lapis или filius philosophorum[112]. Дефиниции и наименования первоматерии более чем ясно показывают, что в алхимии материя одновременно материальна и духовна, а дух — духовен и материален. Только в первом случае материя cruda, confusa, grossa, crassa, densa, тогда как во втором — subtilis. Так думал и Парацельс. К этой сфере Аквастра принадлежит и Мелюзина — фея вод с рыбьим или змеиным хвостом. В старофранцузском сказании она «mère Lusine», родоначальница графов де Люзиньян. Однажды ее супруг застал ее врасплох и увидел рыбий хвост, который она должна была носить не всегда, а лишь по субботам, т. е. в Сатурнов день. После этого Мелюзине пришлось исчезнуть, вернувшись в водное царство, ибо тайна ее была раскрыта. Время от времени она возвращалась, но появление ее всегда оказывалось недобрым предзнаменованием[113].

с. Арес

В довольно поверхностном толковании Адама фон Боденштайна «Арес»[114] есть «первая природа вещей (na-

---

[112] Ср. Hortulanus, *Commentariolus in Tabulam smaragdinam* в: *De alchemia,* p. 372 и 373, а также Ruska, *Tabula smaragdina,* p. 2.

[113] Подробнее о Мелюзине см. ниже.

[114] Ares = Mars. В пользу этого толкования свидетельствует упоминание волка при объяснении данного понятия, ибо волк — животное Марса. Очищенная огнем субстанция ассоциируется у Парацельса с железом, поскольку получаемый продукт «sine ferrugine» [без ржавчины] (*De vita longa,* lib. IV, cp. VI, p. 283). «Characteres Veneris» (l. c., lib. V, cp. V, p. 289) Дорн понимает как «scutum et lorica», атрибуты Марса. Выделяемая им «amor» персонифицируется в мифологии как дитя Марса и Венеры, чья любовная связь выступает в алхимии типом coniunctio. (Гермафродитическая Венера считалась типом конъюнкции Серы и Меркурия: Pernety, *Fables égyptiennes et grecs* II, p. 118 ff.) В своем трактате «Lignum vitae» Johannes Braceschus из Бриксена, почти современник Парацельса, утверждает, что принцип продлевающей жизнь медицины — Марс, к которому он относит следующее изречение Разеса: «Accipe petram post ingressum Solis arietem» [Возьми камень после вступления Солнца в знак Овна.— Mangetus, *Bibl. chem. curiosa* I, p. 934 b]. Брацесхус говорит, что «hanc rem esse... hominis, cujus complexio sit cholerica... Hic homo calidus et biliosus est ferrum... Vocatur homo quia habet animam, corpus, et spiritum... istud metallum, quamvis genitum sit virtute omnium stellarum et planetarum, est tamen specialiter in terra genitum virtute potentissimae et virtuosissimae polaris stellae dictae Septentriones» [вещь эта <Марс> относится к человеку с холерической комплекцией... Этот горячий и желчный человек есть железо... Зовется человеком, ибо имеет душу, тело

tura prima rerum), определяющая их форму и вид»[115]. Руландом Арес ставится в один ряд с Илиастром и Археем. Но если Илиастр предстает ипостасью бытия вообще (generis generalissimi substantia), то Архею отводится роль «распределителя природы» (naturae dispensator) и «зачинателя». Арес же, по Руланду, «уделитель», сообщающий *индивидуальную форму:* «peculiarem cuique speciei naturam atque formam ab aliis differentem largitur»[116].

и дух... металл сей, хотя и порождается силою всех звезд и планет, особливо все же порождается в земле силою могущественнейшей и сильнейшей Полярной звезды, зовущейся Семизвездьем <Большой Медведицей>]. Этот Марс называется также «Daemogorgon», «proavus... omnium gentilium Deorum» [«прародителем всех языческих богов»]. «Ab omni parte circumdatum tenebris nebulis et caliginibus, deambulare in mediis terrae visceribus, inibique absconditum <fuisse> ...non genitum ab aliquo sed aeternum et omnium rerum patrem» [Темными облаками и мраком со всех сторон окруженный, бродит он в самом чреве земли, там потаенный... никем иным не рожденный, но вечный и отец всего]. Он есть «deformus chimaera» [бесформенная химера]. Daemogorgon объясняется как «Deus terrae, vel Deus terribilis et ferrum... Antiqui attribuerunt aeternitatem et chaos pro sociis: aeternitas et argentum vivum praeparatum quod... est liquor aeternus». [Бог земли, или Бог ужасный, и железо... Древние давали ему в спутники вечность и хаос: вечность и готовую ртуть, которая... есть вечная жидкость.] Он serpens, aqua mercurialis. «Primus Daemogorgonis filius fuit Litigius, id est, sulphur illud dictum Mars... Chaos est illud sal terreum dictum Saturnus: est enim materia in eoque res omnis est informis». [Первым сыном Демогоргона был Литигий, сиречь сера, что зовется Марсом... Хаос есть соль земная, что зовется Сатурном: ведь он есть материя, и всякая вещь в нем бесформенна.] (l. c., p. 935a.) Все живое и мертвое содержится в нем или из него исходит. Этот Марс, таким образом, соответствует парацельсову Аресу. У Pernety (*Dictionnaire mytho-hermétique,* p. 103, s. v. Daimogorgon) Демогоргон объясняется как «Génie de la terre», «du feu qui anime la Nature, et dans le particulier cet esprit inné et vivifiant de la terre des Sages, qui agit dans tout le cours... du grand oeuvre» [гений земли... огонь, одушевляющий Природу, в особенности же тот врожденный и животворящий дух земли философов, который действует на протяжении всего... Великого деяния]. Pernety отмечает также вариантное написание «Demogorgon» и одноименный трактат Раймунда Луллия. (Не упомянут у Фергюсона, но, возможно, имеется в виду *Lignum vitae:* Брацесхус подает свое сочинение как диалог между Раймундом и его учеником.) У Рошера (*Ausführiches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* I, Sp. 987) Демогоргон — «загадочный бог. Имя, возможно, от δημιουργος».— Астрологически Марс обозначает инстинктивную и аффективную природу людей. Обуздание и преображение этой природы — очевидная тема алхимического Деяния. Интересно отметить, что *Songe de Poliphile* начинается с волка как инициирующего животного; тем же значением он наделяется в Песне I [дантова] «Inferno», где волк появляется в триаде животных. Эта низшая триада соответствует горней Троице; мы снова встречаем инфернальную триаду в фигуре трехглавого Сатаны Песни XXXIV.

[115] Adam von Bodenstein, *Onomasticon... Theophrasti Paracelsi,* s. v. Ares, p. 5.

[116] *Lex. alch.*, s. v. Ares, p. 54 f. [каждому виду он уделяет особую природу и форму, от других отличную.]

Следовательно, Арес может пониматься как принцип индивидуации в строгом смысле. Он исходит от звезды, от corpora supracoelestia, «ибо свойство и природа наднебесных тел таковы, что они прямо из ничего производят телесную фантазию (imaginationem corporalem), принимаемую нами за плотное тело. Такого рода Арес: случись кому, скажем, подумать о волке, волк и появляется. Этот мир подобен созданиям, сложенным из четырех элементов. Из элементов возникают вещи, совсем непохожие на свои первоистоки, но тем не менее Арес все это носит в себе»[117].

Тем самым Арес оказывается интуитивным понятием для выражения предсознательной творческой формообразующей силы, которая способна дать жизнь индивидуальным созданиям. Значит, Арес — более конкретная сила индивидуации, нежели Илиастр, поэтому он учитывается в первую очередь при огненном очищении природного человека, его преображении в «Енохдиана». По замечанию Парацельса, огонь, в котором тот прокаливается, уже не обычное пламя, поскольку не содержит «мелюзинова Ареса» и «саламандрической сущности». Саламандр символизирует огонь алхимиков. Сам будучи огненной природы, он есть essentia ignea. Парацельсовы Salamandrini и Saldini — это homines vel spiritus ignei (люди или духи огненные). Согласно древнему представлению, им свойственна особенно долгая жизнь: в огне они доказали свою нетленность. Саламандр поэтому есть также sulphur incombustibile (несгораемая сера): еще одно имя тайной субстанции, из которой производится Камень, или filius sapientiae. В огне, прокаливающем человека, уже не остается следов мелюзинова (т. е. «водяного») формообразующего принципа, под которым можно понимать бессознательные силы воображения. Равным образом не остается в нем ничего от природы Саламандра, который есть незрелая, переходная форма «сына философов» — того нетленного существа, чьи символы показательны для *самости*.

Арес получает у Парацельса определение «melosinicum». Мелюзина, несомненно, принадлежит к водному царству, царству нимф («nymphididica natura»), поэтому

[117] *De vita longa*, lib. I, cp. VII [Sudhoff III, p. 257].

такое определение привносит в понятие Ареса, само по себе духовное, некую «водянистость». Этим указывается, что в данном случае Арес отнесен к более низкой, менее разреженной сфере и теснейшим образом привязан к телу. В результате Арес настолько сближается с Акваст-ром, что практически не остается возможности провести между ними какое-либо понятийное различие. Это характерная черта алхимического мышления вообще и парацельсова в частности: в них не только отсутствует строгое разграничение понятий, но одно понятие может подменять другое — и так до бесконечности. В то же время каждое понятие выказывает склонность к гипостазированию, т. е. ведет себя как некая субстанция, которая не может одновременно быть и какой-то другой субстанцией. С этим типично первобытным феноменом мы сталкиваемся также в индийской философии, которая буквально кишмя кишит всевозможными ипостасями. Примером тому служат мифы о богах, содержащие абсолютно противоречивые высказывания об одном и том же боге (как и в греческой или египетской мифологии). И несмотря на всю свою противоречивость мифы прекрасно уживаются друг с другом.

d. Мелюзина

При толковании нашего текста мы не раз еще встретимся с Мелюзиной, поэтому нам следует несколько ближе ознакомиться с природой этого сказочного существа, в частности, с той ролью, которая отведена ей у Парацельса.

Мелюзина относится к одному разряду с нимфами и сиренами — «нимфическими» существами, обитающими в воде[118]. В трактате «De sanguine»[119] конкретизируется характер нимфы, которая названа там «Schröttli» (мара, кикимора). «Melosiniae», с другой стороны, живут в крови человека[120]. В трактате «De pygmaeis»[121] Парацельс

118 *Practica lineae vitae* в: *Liber Azoth*, Sudhoff XIV, p. 575. По Книге Еноха 19, 2 [Kautzsch II, p. 250], жены падших ангелов превратились в сирен.

119 *Liber de sanguine ultra mortem* (Fragm.), Sudhoff XIV, p. 112.

120 *Philosophia ad Athenienses*, Sudhoff XIII, p. 395.

121 *Liber de nymphis, sylphis, pygmaeis et salamandris*, Sudhoff XIV, p. 142, lib. I, Tr. IV, cp. 2

сообщает, что Мелюзина изначально была нимфой, которую Вельзевул подбил заняться ведьмовством. Происходила она от того самого кита, в чьем чреве пророк Иона узрел таинства великие. Подобная генеалогия немаловажна, ибо выводит Мелюзину из чрева таинств, т. е. того самого места, которое сегодня мы называем бессознательным. У Мелюзин нет гениталий[122] — обстоятельство, характеризующее их как существа райские, ибо в раю у Адама с Евой тоже не было еще гениталий[123]. Более того, рай находился тогда под водой — и он «все еще там»[124]. Когда дьявол «проскользнул» в ветви райского древа, оно «омрачилось», и Ева была совращена «адским василиском» (Basilisco infernali)[125]. Адам с Евой «наглядеться не могли» (vergafft) на змия и в результате сделались «монстрами», т. е. этот их недогляд со змием наградил их гениталиями[126]. Мелюзины же остались, как существа водные, в изначальном райском состоянии и продолжают жить в человеческой крови. Коль скоро кровь — первобытный символ души[127], Мелюзина поддается истолкованию как некий «дух» («привидение»), во всяком случае — какое-то психическое явление. Это толкование подтверждается в комментарии Дорна, где говорится, что Мелюзина есть «visio in mente apparens», т. е. появляющееся в мыслях видение[128]. Всякий, кому знакомы подпороговые психические процессы превращения, без труда узнает в ней фигуру Анимы. Парацельсова Мелюзина предстает вариантом serpens mercurialis, изображавшегося помимо прочего и в виде девы-змеи[129],— подобная monstrositas была призвана вы-

[122] *Liber Azoth* [Sudhoff XIV, p. 576].
[123] [l. c., p. 554.]
[124] [l. c., p. 594.]
[125] [l. c., p. 587.]
[126] [l. c., p. 590 и 588.]
[127] Crawley, *The Idea of the Soul,* p. 19 и 237.
[128] *De vita longa,* p. 178.
[129] Например, в: [Reusner,] *Pandora* (1588), Codex Germanicus Alchemicus Vadiensis [St. Gallen, XVI в.] и Codex Rhenovacensis (Aurea hora) (Zentralbibliothek Zürich [Fig. B3—5]). [Нижеследующая (недатированная) машинописная заметка, озаглавленная «Пандора», была найдена после смерти Юнга среди его бумаг: «*Пандора* — одно из наиболее ранних синоптических изложений алхимии на немецком языке, если вообще не первое. Впервые книгу напечатал Хенрик Петри в Базеле (1588). Из Предисловия явствует, что автором был доктор медицины Иероним Рейснер, но он скрывается под

разить двойственность природы Меркурия. Спасение этого существа изображалось в виде assumptio и coronatio Mariae[130].

е. Filius regius как арканная субстанция (Михаил Майер)

Однако здесь не место углубляться в рассмотрение отношений парацельсовой Мелюзины к serpens mercurialis. Я только хотел указать алхимические образцы, которые могли в этой связи оказать влияние на Парацельса, и отметить, что тоска русалки по душе и спасению зеркально отражается в томлении «царственной субстанции», которая сокрыта в пучине морской и вопиет об избавлении. Об этом томящемся на дне моря «царском сыне» (regius filius) пишет в своих «Symbola aureae mensae» (1617) Михаил Майер: «Живет он в глубине мор-

псевдонимом Франциска Эпиметея, который якобы и "сделал" книгу. Рейснер посвящает ее д-ру Руланду, известному составителю ценного лексикона алхимических понятий (*Lexicon alchemiae sive Dictionarium alchemisticum,* Frankfurt 1612). Текст *Пандоры* представляет собой компиляцию в стиле *Rosarium phiosophorum* (1555), откуда приводится множество цитат. Но наряду с этим использовались и другие источники, например, *Tractatus aureus Hermetis*. Рейснер — ученик Парацельса. Его написанная по-немецки книга вносит вклад в начатое Парацельсом "онемечивание" медицины и вместе с тем, как исчерпывающе свидетельствует Предисловие, поддерживает возрождение духовных течений внутри алхимии, зачинателем которого также был Парацельс. Сам текст, напротив, остается незатронутым этими новшествами и не выходит за традиционные рамки. В нем нет ничего такого, чего нельзя было бы найти у более ранних авторов. Впрочем, как особое достоинство следует отметить длинный список синонимов в конце книги. Он содержит массу арабских и арабизированных терминов, число которых в XVI в., кажется, значительно возросло. Но главная ценность *Пандоры,* безусловно, заключается в прилагаемой к тексту серии из 18 символических рисунков. Как водится, текста они не объясняют, разве что весьма косвенным образом, но зато представляют большой интерес с точки зрения сокровенного идейного содержания алхимии. Некоторые изображения датируются XV веком и взяты из *Dryvaltigkeitsbuch* (Codex Germanicus 598, 1420, Staatsbibliothek München), но большинство относится к XVI в. Главный источник — это, по-видимому, "Alchemistisches Manuskript" из Университетской библиотеки Базеля. Одна картинка (Ехидна как символ Меркурия) восходит, возможно, к датируемой XVI в. рукописи из Санкт-Галлена».]

[130] Две репродукции из «Пандоры» и Codex Germanicus см. в: *Psychologie und Alchemie* [224 и 232].

ской и взывает оттуда[131]: Кто вызволит меня из вод и выведет на сушу? Но даже если многими услышан крик этот, никто, движимый состраданием, не берет на себя труд отправиться на поиски короля. Ибо кто, говорят они, станет бросаться в воду? Кто станет рисковать собственной жизнью, чтобы отвратить опасность от другого? Лишь немногие верят горестному плачу его, и мнится им, что слышат они рокот и рев Сциллы и Харибды. Потому остаются они, нерадивые, дома и не пекутся ни о царском сокровище, ни о собственном своем спасении»[132].

Мы знаем, что Майер не мог иметь доступа к «Philosophoumena» Ипполита, которые долгое время считались утраченными, однако слова его звучат так, как если бы именно там он позаимствовал образец для описания lamentatio Regis. Разбирая таинства наассенов, Ипполит пишет следующее: «Но что такое эта форма, нисходящая свыше, от Неразличимого (αχαρακτηριστου), не знает никто. Она в персти земной, однако никто ее не признает. Но это Бог, обитающий в великом потопе[133]. В Псалтыри вопиет и взывает он из вод многих[134]. Многие воды, говорят они, суть множественность тварных и смертных людей, из которой вопиет и взывает он громким голосом к Человеку неразличимому <θεος ανθρωπος, Богочеловеку>: Спаси единородную мою (την μονογενη μου)[135] от львов[136]». В ответ ему говорится: «Et nunc haec dicit Dominus creans te Iacob et formans te Israhel. Noli timere quia redemi te et vocavi nomine tuo: meus es tu. Cum transieris

[131] «Ex profundo clamat» очевидно перекликается с Пс. 129, 1: «De profundis clamavi ad te Domine» [«Из глубины взываю к Тебе, Господи»], но имеет обратный смысл.

[132] p. 380.

[133] Пс. 28, 10: «Dominus diluvium inhabitare facit et sedebit Dominus rex aeternum» («Господь восседал над потопом, и будет восседать Господь царем вовек»).

[134] Пс. 28, 3: «Vox Domini super aquas, Deus maiestatis intonuit, Dominus super aquas multas» («Глас Господень над водами; Бог славы возгремел, Господь над водами многими»).

[135] «Единородная» относится, по-видимому, к дочери или к душе, по свидетельству Пс. 34, 17: «Domine quando rescipies? Restitue animam meam a malignitate eorum, a leonibus unicam meam» («Господи! долго ли будешь смотреть на это? Отведи душу мою от злодейств их, от львов — одинокую [букв. "единственную"] мою»).

[136] Пс. 21, 22: «Salva me ex ore leonis» («Спаси меня от пасти льва»).

per aquas tecum ero et flumina non operient te: cum ambulaveris in igne non combureris et flamma non ardebit in te...»[137]. Далее Ипполит цитирует Пс. 23, 7 слл., относя слова псалма к восхождению (ανοδος) или возрождению (αναγεννησις) Адама: «Attolite portas principes vestras et elevamini portae aeternales: et introibit rex gloriae. Quis est iste rex gloriae? Dominus fortis et potens: Dominus potens in proelio... Quis est iste rex gloriae? Dominus virtutum ipse est rex gloriae»[138]. «Кто сей царь славы? Червь, а не человек [σκωληξ, "дождевой червь; глист"], позор для человека, гонимый между людьми [εξουδενημα λαου]»[139].

Нетрудно понять, что имеет в виду Михаил Майер. Как явствует из одного (не приведенного здесь) текста, у него regius filius, или rex marinus,— это antimonium[140], у которого, однако, с химическим элементом сурьмой общее только имя. В действительности это — тайная субстанция превращения, изначально падшая или изгнанная с высочайших высот в темные глубины материи («infixus in limo profundi»!), где и ждет своего избавления. Но никто не отваживается спуститься в эти глубины, дабы собственным превращением во тьме кромешной, претерпев пытку огненную, спасти и своего короля. Им все мнится бушующая погибель, и в этом хаоти-

---

[137] Ис. 43, 1 сл.: «Ныне же говорит Господь, сотворивший тебя, Иаков, и устроивший тебя, Израиль: не бойся, ибо Я искупил тебя, назвал тебя по имени твоему; ты — Мой. Будешь ли переходить через воды, Я с тобою,— через реки ли, они не потопят тебя; пойдешь ли через огонь, не обожжешься, и пламя не опалит тебя».

[138] Пс. 23, 7—8 и 10: «Поднимите, врата, верхи ваши, и поднимитесь, двери вечные, и войдет Царь славы! Кто сей Царь славы? — Господь крепкий и сильный, Господь, сильный в брани... Кто сей Царь славы? — Господь сил, Он — Царь славы».

[139] Hippolytus, *Elenchos,* V, 8, 18, p. 92. В алхимии предельная низость происхождения спасителя подчеркивается с еще большей силой: о Камне говорится, что он «in stercore eiectus» [выброшен в навозную кучу]. Эта драгоценная субстанция находится «in sterquilinis» [среди нечистот]. В так называемом «Письме Аристотеля» (*Theatr. chem.*, 1622, V, p. 880) недвусмысленно утверждается: «Lapidem animalem esse, qui tanquam serpens ex corruptione perfectissimae naturae humanae de industria inter duos montes emissus gignitur, scinditur et prolabitur, et in fossa cavernae clauditur» [Камень живое существо, вроде как змей, со старанием меж двух холмов гонимый, что нарождается от порчи наисовершеннейшей природы человеческой, срывается и соскальзывает, и запирается в выгребной яме]. Так что под σκωληξ, с учетом εξουδενημα, можно было бы понимать кишечного глиста.

[140] От ανθεμωνιον, «выцвет на цветных металлах». Ср. Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie* II, p. 40.

ческом рокоте они не в силах различить голос короля. «Mare nostrum» алхимиков обозначает темень в их собственных душах, мрак бессознательного. Эту limus profundi на свой лад верно истолковал еще Епифаний — как «materia... ex mente nascens sordida cogitatio et coenosae ratiocinationes peccati»; поэтому и воскликнул преследуемый Давид: «Infixus sum in materia profundi»[141]. В глазах отца Церкви эти темные глубины могли означать только само зло, и если царь в них погряз — что ж, он попал туда за грехи свои. Алхимики присягают более оптимистической точке зрения: на темном дне души не одно только зло, но и rex, способный спастись и в спасении нуждающийся, о котором они говорят: «В конце Деяния выйдет к тебе король, диадемой увенчанный, блистательный как Солнце, сверкающий как карбункул... все время в огне»[142]. И о ничего не стоящей materia prima: «Не пренебрегай пеплом, ибо он диадема сердца твоего и материя вещей вечных»[143].

По-моему, нелишне было с помощью этих цитат дать какое-то представление о мистическом сиянии, которое окружало «царского сына» философской алхимии, и вместе с тем привлечь внимание к тому далекому прошлому, когда центральные идеи алхимии оставались еще предметом открытой дискуссии, а именно среди гностиков; и Ипполит, пожалуй, лучше и полнее других позволяет нам заглянуть в глубины аналогической гностической мысли, которая столь родственна алхимии. Любой, кто в первой половине XVI века вступал в соприкосновение с алхимией, не мог не поддаться колдовскому влиянию гностических идей. Хотя Майер жил и трудился спустя семьдесят с лишком лет после Парацельса и вместе с тем у нас нет причин предполагать знакомство самого Парацельса с ересиологами, все же его знания алхимических трактатов (в особенности Гермеса, которого он так часто цитирует) должно было оказаться

---

[141] *Panarium* [Contra Heracleonitas], lib. I, To. III, cp. XXXVI, p. 126. [Материя, что рождается из духа грязными помыслами и мерзостными думами греховными.— «Я погряз в глубоком болоте» (Пс. 68, 3).]

[142] *Ros. phil.* в: *Art. aurif.* II, p. 329, цитата из Лилия. Ср. видение о встающем из морской пучины человеке (4 Ездры, XIII, 25 и 51 [Kautsch II, p. 396 и 397]).

[143] «Cinerem ne vilipendas, nam ipse est diadema cordis tui, et permanentium cinis». (*Ros. phil.* в: *De alchimia*, fol. L iii^v.)

вполне достаточно, чтобы впечатляющая фигура «царского сына» — как и фигура превозносимой до небес mater natura, не слишком-то гармонирующая с христианским мировоззрением,— глубоко запала ему в душу. Так, в «Tractatus aureus Hermetis» мы читаем: «О величайшая природа природ, создательница, содержащая и отделяющая среднюю из природ, ты со светом являешься и со светом рождена, ты темную мглу породила, ты мать всех существ!»[144] В этом призыве слышен отзвук античного чувства природы, а по стилю он живо напоминает древнейшие алхимические трактаты Псевдо-Демокрита или «Греческих магических папирусов». В том же «Золотом трактате Гермеса» нам встречаются rex coronatus и filius noster rex genitus. О последнем говорится: «Ибо сын сей — благословение и обладает мудростью. Идите же сюда, сыны мудрых, возвеселимся и возрадуемся между собой, ибо попрана смерть, и сын наш воцарился, и облачен в багряное платье (toga) и пурпур (chermes)!» «Наш огонь» дарит ему жизнь, а «огнем меньшим» природа «питает присносущего». Когда Деяние вдыхает в сына жизнь, тот превращается в «огнь воинственный» — или в «огнеборца»[145].

f. Производство единицы или центра путем дистилляции

Вернемся теперь, после этого необходимого разъяснения некоторых коренных концепций алхимии, к парацельсову процессу превращения Илиастра. Наш автор называет этот процесс «retorta distillatio». Дистилляция у алхимиков всегда означала некое утончение и одухотворение, ее целью было извлечение летучей субстанции, т. е. spiritus, из несовершенного, нечистого тела. Процесс этот переживался как физически, так и психиче-

---

[144] *Tractatus aureus*, ср. III, в: *Ars chem.*, р. 21. Это — трактат арабского происхождения, но содержание его восходит к значительно более древним источникам. Посредствующим звеном была, вероятно, Харранская школа.

[145] l. с., р. 22; «bellator ignis» двусмысленное выражение. Chermes = араб. kermes = «пурпур», лат. carmesinus = «пурпурный», лат.-ит. также chermisi, откуда фр. carmoisi. См. Du Cange, *Glossarium mediae ac infirmae Latinitatis*.

ски. Выражение «retorta distillatio» не входит в число известных технических терминов. Оно может означать замкнутую, или зацикленную, дистилляцию (популярная у алхимиков distillatio circulatoria) в так называемом «пеликане», когда получаемые дистилляты раз за разом перегонялись обратно в «брюхо» реторты. Путем «тысячекратной» дистилляции алхимики надеялись получить особенно «тонкий» конечный продукт[146]. Вполне вероятно, что Парацельс имел в виду нечто в этом роде, ведь он стремился к такой доскональной depuratio человеческого тела, чтобы оно в конечном счете смогло соединиться с maior homo, или внутренним духовным человеком, и приобщиться таким образом к его долголетию. Как уже отмечалось, речь здесь идет не о заурядной химической операции, но прежде всего о некоей психологической, как мы сказали бы сегодня, процедуре. Используемый в ней огонь имеет символический характер, а дистилляция должна начинаться ex medio centri, «из середины центра».

Это акцентирование центра — опять-таки одна из коренных идей алхимии. В центре, согласно Михаилу Майеру, находится «неделимая точка» (punctum indivisibile), которая проста (simplex), неразложима и вечна. В физическом мире ей соответствует золото, тем самым выступающее символом вечности[147]. Кристиан сравнивал центр с раем и его четырьмя реками. Последние символизируют υγρα (жидкости) философов, которые суть эманации центра[148]. «В центре земли укоренились семь планет, и силы их оставлены там, потому в земле таится вода порождения»,— утверждается в «Aurora consurgens»[149]. А вот что говорит Бенедикт Фигул:

Спустись глубоко, в самый центр земли,
Огонь в глыбе пламени там найди,
И силой гнева и любви
Очисть, расправь и вверх гони...

[146] *La Vertu et propriété de la quinte essence de toutes choses.* Faicte en latin par Joannes de Rupescissa, p. 26.
[147] *De circulo physico quadrato,* p. 27 ff.
[148] Berthelot, *Alch. grecs,* VI, I, 2, p. 396/383.
[149] Codex Rhenovacensis (Zentralbibliothek Zürich) [напечатано в: Marie-Louise von Franz, l. c., p. 106 f. (*лат.*)].

Этот центр называется у него domus ignis, или Enoch[150] (последнее обозначение явно позаимствовано у Парацельса). Дорн утверждает, что ничто так не походит на Божество, как центр. Ведь центр не занимает никакого пространства, значит, его невозможно ни постичь, ни увидеть, ни измерить. Такова же природа Бога и духов. Центр поэтому есть «бесконечная бездна тайн»[151]. Огонь, имеющий центр своим истоком, все выносит наверх; когда же он охладевает, все вновь отпадает к центру. «Движение это физиохимики называют кружным и подражают ему в своих действованиях»[152]. В момент кульминации, как раз перед падением вниз, элементы (вследствие приближения к тверди небесной) воспринимают «мужеское семя звезд», которое проникает в элементарные matrices (т. е. несублимированные элементы) во время падения. Таким образом, у всех созданий по четыре отца и четыре матери. Восприятие семени (зачатие) происходит per influxum et impressionem Солнца и Луны, которые, стало быть, предстают некими природными божествами, хотя Дорн и выражает это не столь уж отчетливо[153].

[150] *Rosarium novum olympicum,* p. 71. Енох — «сын человеческий» (Книга Еноха 71, 44 в: Kautzsch II, p. 277).

[151] «Nam ut ipsa [Divinitas] incomprehensabilis, invisibilis, non mensurabilis, infinita, indeterminata, et si quid ultra dici potest, omnia similiter in centro quadrare convenireque certum est. Hoc enim quia locum nullum occupat ob quantitatis carentiam, comprehendi non potest, videri, nec mensurari. Tum etiam cum ea de causa infinitum sit, et absque terminis, locum non occupat, nec depingi potest, vel imitatione fingi. Nihilominus omnia quae locum etiam non implent ob carentiam corpulentiae, ut sunt spiritus omnes, centro comprehendi possunt, quod utraque sint incomprehensibilia». [Ведь если (Божество) непостижимо, невидимо, неизмеримо, бесконечно, неопределимо и что там еще скажешь помимо этого, то, несомненно, все вещи равным образом слаживаются и сходятся в центре. Ибо центр, поскольку он не занимает никакого места из-за отсутствия размеров, нельзя ни постичь, ни увидеть, ни измерить. Он не занимает никакого места, ибо по той же причине бесконечен и беспределен, и нельзя ни описать его, ни изобразить его подобие. Тем не менее всякая вещь, которая равным образом за отсутствием телесности не заполняет никакого места, как это свойственно всем духам, может быть постигнута в центре, ибо они будут одинаково непостижимы.] «Ut igitur centri nullus est finis, virtutum eius etiam et arcanorum abyssus infinita nullo calamo satis describitur». [Итак, раз нет у центра конца, никаким пером не описать всей бесконечной бездны сил его и тайн.] (*Physica genesis* в: *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 382 и 383.)

[152] l. c., p. 391.

[153] Ср. l. c. В «Physica Trismegisti» (l. c., p. 423) Дорн пишет: «[Sol] primus post Deum, pater ac parens omnium vocatus est, cum in eo quorumvis seminaria

Возникновение элементов и вознесение их силой огня к тверди небесной служат образцом для спагирического процесса. Нижние воды, очищенные от своей тьмы (depuratio), должны быть отделены от вод небесных с помощью тщательно регулируемого пламени. Благодаря этому происходит следующее: возносясь вверх, spagyrica foetura облекается небесной природой, а при обратном спуске восприемлет природу земного центра, но сохранив при этом «втайне» природу центра небесного. Spagyrica foetura есть не что иное как filius philosophorum, т. е. внутренний вечный человек, скрытый под скорлупой человека внешнего и смертного. Это не только панацея от всех телесных недугов, но и особое снадобье от «тончайшей духовной болезни в человеческом духе»[154]. «Ибо в единице,— продолжает Дорн,— единица есть и единицы несть; она проста и состоит из четверицы. Когда последняя очищается огнем на солнце[155], проступает вода чистая[156], и она (единица как четверица), вернувшись к простоте, покажет адепту исполнение таинств[157]. Здесь центр природной мудрости, чья окруж-

virtus atque formalis delitescit». [После Бога первым отцом и родителем всех вещей зовется (Солнце), ибо в нем сокрыта семенная и формообразующая сила любой вещи.] p. 424: «Lunam esse matrem et uxorem solis, quae foetum spagiricum a sole conceptum in sua matrice uteroque vento gestat in aere». [Луна есть мать и супруга Солнца, которая зародыш спагирический, Солнцем зачатый, в матке своей и чреве воздушном на ветру вынашивает.] Как видим, filius совсем не по-христиански рождается от природных божеств.

[154] *Argumentum in Tabulam smaragdinam Hermetis* в: *Theatr. chem.* (1602) I, p. 409.

[155] Солнце — место, где зарождается упомянутый выше «духовный огонь». Световые символы психологически всегда относятся к сознанию или чему-то осознаваемому.

[156] Aqua pura — это aqua permanens старых латинских авторов, включая «арабизаторов», и ὕδωρ θεῖον греческих. Это spiritus mercurialis в его водной форме, служащий, в свою очередь, для извлечения «души» вещества. «Дух меркуриев» соответствует духовному огню, значит aqua = ignis. Хотя эти термины (aqua и ignis) используются в текстах promiscue, они все-таки не одно и то же, поскольку огонь более активен (agens), духовен, эмоционален и близок сознанию, тогда как вода более пассивна (patiens), материальна, холодна и обладает скорее бессознательной природой. То и другое необходимо в алхимическом процессе, поскольку речь идет о coniunctio oppositorum. (Ср. фронтиспис «Полифила» во французском издании Бероальда де Вервиля: *Psychologie und Alchemie,* Abb. 4.)

[157] Кунрат в своей так называемой «Исповеди» (*Von hylealischen Chaos,* p. 204) говорит, что Тернарий (число три), будучи очищен «Круговращением, или Циклическим философским вращением, Кватернария... возвращается к наивысшей и наичистейшей простоте... сверхсовершенной Католи-

ность, замкнутая на себе самой, образует круг: неизмеримый порядок, протянувшийся в бесконечность... Здесь четверица, внутри которой троица, сочетаясь с двоицей в единицу, исполняет все и делает это чудесным образом»[158]. В этих соотношениях между числами 4, 3, 2 и 1, по словам Дорна, «вершина всего знания и мистического искусства, и непогрешимый центр середины» (infallibile medij centrum)[159]. Единица есть средоточие круга, центр троицы, а также «foetus novenarius», т. е. она — как девятка по отношению к огдоаде, или квинтэссенция — по отношению к четверице[160].

Средоточие центра — огонь. На нем зиждется наиболее простая и совершенная форма: круг. Точка ближе всего к природе света[161], а свет есть «simulacrum Dei»[162]. Как твердь была создана посреди вод («mediam inter supra et infra coelestes aquas naturam habebit»)[163], так и в человеке есть некое lucidum corpus [светлое, или прозрачное, тело], а именно humidum radicale, проистекающее из области наднебесных вод. Это corpus — «сидерический бальзам», поддерживающий жизненное тепло. «Spiritus ille aquarum supra coelestium» размещается в мозгу, откуда контролирует работу органов чувств. Бальзам обретается в сердце микрокосма, как Солнце в макрокосме[164]. «Corpus lucens» — это астральное тело, «твердь», или «звезда», в человеке. Подобно Солнцу на небе, бальзам в человеческом сердце есть огненный, лучезарный центр. Это «punctum Solis» встречается нам

ческой Монады... Нечистое и грубое Одно превращается в чистейшее и тончайшее Одно, per manifestationem occulti, et occultationem manifesti» [явлением сокрытого и сокрытием явленного] (p. 204).

158 *De spagirico artificio* в: *Theatr. chem.* (1602) I, p. 442.

159 l. c.

160 Dorneus, *Duellum animi cum corpore,* l. c., 546. Эта числовая символика связана с дошедшей от античности *Аксиомой Марии* (Мария Иудейка, или Мария Коптка): Τo εν γινεται δυο, και τα δυο γ' και του γτου το εν τεταρτον· εν δυ εν. (Одно становится Двумя, Два — Тремя, из Третьего же возникает Одно как Четвертое; так из Двоицы рождается Единое.) Эта аксиома красной нитью проходит через всю алхимию и как-то связана с христианской спекуляцией по поводу Троицы. См. мои работы *Traumsymbole des Individuationsprozesses, Psychologie und Religion* [и *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*].

161 Steebius, *Coelum Sephirothicum,* p. 19.

162 l. c., p. 38.

163 l. c., p. 42.

164 l. c., p. 117 f. [тот дух наднебесных вод].

уже в «Turba philosophorum», где означает зародыш яйца в желтке, пробуждаемый к жизни теплом наседки[165]. В древнем трактате «Consilium coniugii» говорится, что в яйце содержатся четыре элемента и в придачу «красный punctus Solis посередине» — маленькая курочка[166]. В этом «цыпленке» (pullus) Милиус видит «птицу Гермесову»[167], которая есть не что иное как еще один синоним spiritus mercurialis.

Как показывает все вышеизложенное, retorta distillatio ex medio centri означает пробуждение и развитие некоего душевного центра — понятие, которое психологически совпадает с понятием самости.

g. Coniunctio весенней порой

В конце процесса, утверждает Парацельс, должна блеснуть некая «физическая молния», произойдет отделение «молнии Сатурновой» от Солнечной, и явленное в этой молнии[168] принадлежит якобы к «жизни долгой, к тому несомненно великому Илиастру». Процесс ничуть не уменьшает вес тела, а лишь его «турбуленцию», и причина этого успокоения — «цвета прозрачные»[169]. Другие алхимики также отмечали «tranquillitas mentis» [спокойствие духа] как цель процесса. Для тела у Пара-

---

[165] «Punctum solis id est germen ovi quod est in vitello» [Точка Солнца, т. е. яйца зародыш, который находится в желтке] (Ruska, *Turba philosophorum,* p. 94: Codex Berolinensis Lat. 532, fol. 154v).

[166] Этот трактат вполне можно датировать XIII в. (*Ars chem.*, p. 124).

[167] *Phil. ref.*, p. 131.

[168] Речь идет лишь об *одной* молнии, которая метнется от тьмы Сатурна к свету и благости Юпитера. [*De vita longa,* Sudhoff III, p. 283] Руланд (*Lex. alch.*, s. v. «fulmen» [p. 224]) поясняет, что «fulminare metalla idem est ac repurgare» [фульминировать металлы есть то же, что повторно очищать их]; s. v. «fulminatio»: «Fulminatio est gradatio metallica cum excoctione ad purum incineratio <кусочки "выжженного" золота или серебра>, cuius perfectio veluti effulgente indicatur splendore» [Фульминация есть градация <облагораживание> металлов путем обжига до выделения чистой субстанции, совершенство которой показывает как бы сверкающая молния] (l. c.). Молнии, очевидно, соответствует Iliaster magnus, который есть «mentis sive animi lapsus in alterum mundum», некое «восхищение и восторг духа, так что человек восхищается в мир иной, как Енох, Илия и Павел» (s. v. Iliaster quartus, p. 264). Ср. Иез. 1, 13 и Лк. 10, 18.

[169] Эти цвета — указание на «cauda pavonis» [павлиний хвост], который появляется непосредственно перед завершением процесса [l. c., p. 283].

цельса не находится добрых слов. Оно «malum ac putridum», дурное и испорченное (в смысле «прогнившее»). Пока тело живо, оно вообще живет только за счет «Мумии». Оно усердствует лишь в том, что постоянно гниет и обращается в нечистоты («id quod continuum eius studium est»). Через Мумию «peregrinus microcosmus» (чужестранник микрокосм) контролирует физическое тело, но для этого ему необходимы arcana[170]. Ранее Парацельс уже говорил о значении Хейри; здесь же он особо выделяет Терениабин[171] и Ностох[172], а также Мелиссу, в которой скрыты «неслыханные силы». Подобной чести Мелисса удостаивается по той причине, что в древней медицине ее считали веселящим снадобьем, используя против melancholia capitis и вообще для очистки тела от «чeрной, выгоревшей меланхолической крови»[173]. Мелисса соединяет в себе силы «наднебесного союза» (supercoelestis coniunctio), каковой союз есть «Илох, происходящий от истинного Аниада». Поскольку только что Парацельс говорил о «Ностохе», можно предположить, что незаметно для него самого Илиастр превратился у него в «Илоха»[174]. Aniadus, который здесь впервые появляется на сцене, составляет сущность Илоха, т. е. coniunctio. Но к чему эта конъюнкция относится? Чуть выше Парацельс говорил о разделении Сатурна и Солнца. Сатурн —

---

[170] [l. c., p. 284] «Ex mortali enim nihil potest elici, quod pariat vitam longam, extra corpus est vita longa» [Из смертного человека нельзя извлечь ничего, что породило бы жизнь долгую; жизнь долгая — вне тела]. («Andere Redaktion der beiden ersten Kapitel», 2. Kp. Sudhoff III, l. c., p. 291).

[171] [l. c., p. 284] Tereniabin — одно из любимых arcanum Парацельса. Речь идет о pinguedo mannae (туке, или жире, манны), в народе известном как «медвяная роса»; это клейкий, смолянистый, сладковатый на вкус налет на листьях. Парацельс уверяет, что мед этот падает прямо из воздуха; в качестве пищи небесной он способствует сублимации человека. (Парацельс называет его также maienthaw, «майской росой».)

[172] Nostoch — вовсе не «species ignis», как полагает Боденштайн [*Onomasticon*, p. 21], но род сине-зеленых водорослей, появляющихся после затяжных дождей [Gallertalge, называются также «ведьмин студень»]. (В современной ботанике они все еще носят имя «ностокацеи».) Раньше верили, что Ностох падает из воздуха или со звезд [star-jelly]. Руланд [l. c., p. 348] определяет его поэтому как «iaculum alicuius stellae vel eius repurgatione deiectum quid in terram» [излучение некоторой звезды или какие-либо ее выделения, бросаемые на землю]. Значит, Ностох — сублимирующее arcanum, как и Терениабин, поскольку он тоже небесного происхождения.

[173] Tabernaemontanus, *Kräuterbuch*, s. v. Melissa, p. 738 b.

[174] Это могла бы быть и просто опечатка вместо «Ilech» [Sudhoff, l. c., p. 284: «ilech»].

это холодное, темное, тяжелое и нечистое, Солнце — противоположность всего этого. Когда разделение свершилось и тело очистилось благодаря Мелиссе, избавившись от сатурнической меланхолии,— может состояться coniunctio с долгожительствующим внутренним (астральным) человеком[175]. Плодом подобного союза станет «Енохдиан»; Илох (или Аниад) представляется чем-то вроде virtus этого вечносущего человека. Сие «великое таинство» (magnale) осуществляется благодаря «экзальтации обоих миров», и «Aniada должны собираться в истинный Май, когда зачинаются их экзальтации»[176]. Здесь Парацельс снова из кожи вон лезет, чтобы как можно больше затемнить смысл; но ясно по крайней мере то, что «Aniadus» означает весеннее состояние, «rerum efficacitas» [действенность, энергию вещей], по определению Дорна[177].

Этот мотив мы встречаем уже в одном из древнейших греческих текстов, озаглавленном «Наставление Клеопатры первосвященником Комарием»[178]. Останес и его спутники просят Клеопатру:

«Скажи нам, как нисходит высшее к низшему, и как низшее к высшему восходит, как среднее сближается с низшим и высшим, так что те сходятся и соединяются с ним воедино[179]; как воды освященные притекают свыше пробудить мертвых, что лежат окрест посреди Аида, скованные и угнетенные во мраке; как является им эликсир жизни, и будит их, стряхивая с них сон...»

Клеопатра отвечает им:

«Внидут воды, и пробудятся тела и духи, что ныне скованы и бессильны... Расправятся они понемногу, воспрянут, и оденут их цвета пестрые[180], прекрасные, как цветы весенней порой. Весна же возвеселится и возрадуется цветущей зрелости, которой облеклись они».

---

[175] По этой причине coniunctio изображалась на рисунках как объятие двух крылатых существ, например, в *Rosarium philosophorum*.

[176] [Sudhoff, l. c., p. 284 f.]

[177] [l. c., p. 179]

[178] Этот текст датируется I в. (Berthelot, *Alch. grecs,* IV, xx, 8 f., p. 292/281). Останес — тогда уже легендарный (персидский) алхимик примерно IV века до Р. Х.

[179] Я вставляю в текст, приводимый Бертло, чтение Cod. Lc [MS. Paris 2250] (και κατωτατον ωστε), что улучшает смысл [l. c., p. 292, прим. 17].

[180] «Cauda pavonis» латинских авторов.

«Aniada»[181] определяются Руландом как «плоды и силы рая и неба; они также — Таинства христиан... все то, что вразумением, воображением, рассуждением (aestimatio) и фантазией развивает в нас долголетие»[182]. Aniada предстают тогда силами, дарующими жизнь вечную, еще более мощным φαρμακον αθανασιας, нежели упомянутые ранее Хейри, Терениабин, Ностох и Мелисса. Они соответствуют «освященным водам» Комария, а также, как видим, субстанциям святого причастия. Весной все жизненные силы пребывают в состоянии праздничной экзальтации, и opus alchymicum также должен начинаться весной[183] (впрочем, уже «in Ariete», когда Солнце вступает в знак Овна, владыка которого — Марс). В эту пору и следует «собирать» Aniada — как если бы речь шла о неких целебных травах. Но выражение это двусмысленно, оно может указывать также на необходимость собрать все силы душевные в преддверии великого превращения. В мае же происходит mysterium coniunctionis Полифила[184]: священный союз с душой, воплощающей в себе мир богов. На этой «свадьбе» соединяются человеческое и божественное: вот что такое «exaltationes utriusque mundi», о которых говорит Парацельс. Он тут же добавляет (весьма многозначительно, как мне кажется): «И пламенеют экзальтации крапивы, и огонька цвет блещет и сверкает»[185]. Крапиву использовали в медицинских целях (для приготовления крапивного настоя) и собирали в мае — молодая крапива жжется всего сильнее: вот почему крапива служила символом юности «ad libidinis flammas

[181] Именительный падеж мн. ч. от «aniadorum» здесь, видимо, следует восстанавливать как «aniada», а не «aniadi».

[182] Rulandus, l. c., s. v. «Aniada», p. 42.

[183] Глагол ανυειν, «завершать, доводить до совершенства», по смыслу ближе всего подошел бы для этимологии термина «Aniadus». В пользу подобной этимологии говорит и написание Anyadei = «ver aeternum, novus mundus, paradysus futurus» [весна вечная, мир новый, рай грядущий], по определению Руланда (l. c., p. 45, s. v. «Anyadei»).

[184] *Le Songe de Poliphile ou Hypnérotomachie par Frère Francesco Colonna.* Taurus, знак мая,— дом Венеры. В греческо-египетском Зодиаке Телец несет покоящийся на лунном серпе (navicula Veneris, Венерина лодка!) солнечный диск: образ coniunctio (Budge, *Amulets and Superstitions,* p. 410). Сам знак Тельца — солнечный диск с рогами месяца: ♉. Алхимические параллели см. в: Dee, *Monas hieroglyphica* (*Theatr. chem.*, 1602, II, p. 220).

[185] [Sudhoff, l. c., p. 284.]

pronissima»[186]. Упоминая жгучую крапиву (Urtica urens) и flammula[187], Парацельс ненавязчиво напоминает, что в месяце мае царит не только Мария, но и Венера. В следующем предложении он замечает, что сила эта «traduci in aliud potest» (может быть переведена в нечто иное): ведь есть «экзальтации» куда мощнее крапивы, а именно Aniada, которые обретаются не в «матрицах», т. е. не в физических элементах, но в небесных. Idaeus[188] остался бы поистине ничем, если бы не произвел более великих вещей. А именно, им создан еще и другой Май — месяц, в который расцветают цветы небесные. Об эту пору должен извлекаться и сохраняться Anachmus[189] — точно так же мускус хранится в pomambra[190], а в Лаудануме — virtus золота[191]. Долголетием

[186] Picinellus, *Mundus symbolicus,* p. 640 a, s. v. urtica [легко воспламеняющейся огнем вожделения].

[187] Выше я дословно перевел предложение «nitetque ac splendet flammulae color» [Sudhoff, l. c.]. Но поскольку Парацельс использовал «Occulta philosophia» Агриппы, здесь он, возможно, припоминает или цитирует какое-то место из этого труда. Там мы можем прочесть (lib. I, ср. CCVII, p. XXXIII): «Quae referunt Martem... quae pungentibus spinis munitae sunt vel contactu suo cutem urunt, pungunt vel ampullant, ut cardo, urtica, flammula» [Относящиеся к Марсу <растения> оснащены острыми шипами или жгут, жалят и язвят кожу, стоит до них дотронуться, как чертополох, крапива, огонек]. В данном случае flammula — название разных сортов лютика (ranunculus), который использовался как снадобье, вызывающее жжение, язвы и волдыри; эти его свойства упоминаются еще Диоскоридом (*Medica materia,* II, 167, p. 204).

[188] Idaeus, Ideus, Ideos, Ides — это «врата, из которых произведено всякое тварное существо», «ком или материя», из которых сотворен и человек. (*Fragmenta anatomiae* [Sudhoff III, p. 462 и 465])

[189] Anachmus упоминается параллельно со Scaiolae.

[190] Как любезно указал мне г-н проф. Хейфлигер из Базеля, pomambra = pomum ambrae. Амбра — безоаровый камень кашалота (серая амбра), славившийся своим ароматом. Из этих и других благовоний делали «чумные шарики», которые использовались для того, чтобы разогнать миазмы в комнате больного. Muscus упоминается как ароматическое вещество Диоскоридом (l. c., p. 25). У Агриппы (l. c., ср. XXVIII, p. XXXIIII) в числе подчиненных Венере благовоний названы «ladanum, ambra, muscus». В тексте «Vita longa» (Sudhoff, l. c., p. 285) об арканном снадобье Laudanum речь заходит сразу же вслед за упоминанием «muscus in pomamabra». Согласно Диоскориду (l. c., CX, p. 79), ladanum — сок одного экзотического растения, о листьях которого говорится: «...quae verno tempore quiddam contrahunt pingue... Fit ex eo quod ladanum dicitur». [Весенней порой они обретают некую маслянистость... Из этого <масла> изготавливается то, что зовется ладаном.] Tabernaemontanus [l. c., p. 1476 a] говорит об ароматическом свойстве этого сока. Возможно, парацельсово тайное снадобье «Laudanum» восходит именно к ладану?

[191] Лауданум — arcanum Парацельса. С опиумом не имеет ничего общего.

можно насладиться лишь тогда, когда собраны силы Анахма. И, по-моему, нет никакой возможности провести различие между этим Анахмом и Аниадом.

3. ПРИРОДНАЯ МИСТЕРИЯ ПРЕВРАЩЕНИЯ

Aniadus (или Aniadum), трактуемый Боденштайном и Дорном как «rerum efficacitas», у Руланда определяется уже как «возрожденный в нас духовный человек (homo spiritualis in nobis regeneratus), небесное тело, что внедрено в нас, христиан, Духом Святым через посредство св. Таинств»[192]. Подобное толкование полностью соответствует той роли, которая отведена Аниаду в тексте Парацельса. Нам ясно видна связь Аниада с христианскими Таинствами, особенно с причастием, но равным образом мы видим и то, что речь идет вовсе не о пробуждении или внедрении внутреннего человека в христианском смысле, но, скорее, о «научном» соединении духовного «человека» с природным при помощи арканных средств медицинского характера. Парацельс тщательно избегает церковной терминологии, пользуясь вместо этого едва поддающимся расшифровке тайным языком — с очевидной целью отмежевать «природную» мистерию превращения от церковной и эффективно скрыть ее от глаз любопытствующих. Иначе и не объяснить чудовищного нагромождения арканной терминологии в нашем трактате. Мы не можем также отделаться от впечатления, что природная мистерия известным образом противопоставлялась церковной: «полыхающая крапива» и «огонек» выдают, что и двусмысленности Эроса не были ей чужды[193]. Вот почему у нее значительно больше общего с языческой античностью, чем с христианским таинством, что находит подтверждение и в

Два парацельсовских рецепта Лауданума упоминаются Боденштайном (*De vita longa*, p. 98 f.).

[192] [*Lex. alch*., p. 41 f.]

[193] Подтверждение тому можно найти в работе алхимика и мистика Джона Пордейджа (Pordage, 1607—1681) *Ein gründlich Philosophisch Sendschreiben vom rechten und wahren Steinen der Weissheit,* p. 572 f. [См. об этом: *Die Psychologie der Übertragung,* Par. 507 ff.]

«Гипнэротомахии». У нас также нет оснований полагать, будто Парацельсом двигало стремление докопаться до неких черных тайн; скорее, он просто опирался на свой опыт врача, который видит человека таким, каков он есть, а не таким, каким он должен быть и каким он биологически никогда быть не может. Перед врачом встает множество вопросов, отвечая на которые он не может, если хочет остаться честным, ссылаться на «должное»: ответы ему надлежит искать в своем опыте и знании природы. В этих фрагментах природной мистерии нет никакого злонамеренного интереса или извращенного любопытства — лишь неизбежное участие психологически ориентированного врача, с напряжением и самопожертвованием ищущего ответы на те вопросы, которые церковный казуист склонен перетолковывать в своих собственных интересах.

Природная мистерия действительно настолько противостоит Церкви несмотря на все внешние аналогии, что придворный астролог Владислава II (1471—1516) Николай Мельхиор Себень[194] отважился даже представить opus alchymicum в форме мессы[195]. Трудно проверить, сознательно ли — и если да, то до какой степени — алхимики ставили себя в оппозицию к Церкви. Большей частью они не выказывали какого-либо понимания того, что делали. Это верно и применительно к Парацельсу — если не считать горстки не совсем внятных намеков (pagoyum!). Такое отношение тем более понятно, что они не могли развить в себе никакой подлинной самокритики и поскольку полагали, что выполняют угодную Господу работу, исходя из принципа «quod natura relinquit imperfectum, ars perficit»[196]. Сам Парацельс был преисполнен ощущения богоугодности своего врачебного призвания, и ничто не смущало и не тревожило его христианской веры. Он полагал само собой разумею-

---

[194] Nicolaus Melchior Szebeny был осужден на смерть при Фердинанде I и обезглавлен в Праге 2 мая 1531 г. Этой информацией, почерпнутой в венгерской литературе о Мельхиоре фон Германштадте, любезно поделилась со мной г-жа д-р Йоланда Якоби.

[195] Фрагментарное изложение этой гротескной попытки можно найти в: *Theatr. chem.* (1602) III, p. 853 ff. Этот текст [Nicolaus Melchior Cibinensis, *Addam et processum sub forma Missae*] перепечатан в: *Psychologie und Alchemie* [Par. 480 и прим.].

[196] [Что природа оставила несовершенным, искусство довершает.]

щимся, что работа его дополняет руку Господа, считая себя верным распорядителем вверенного ему таланта. И фактически он был прав, ибо душа человеческая вовсе не отрезана от природы. Она принадлежит к природным явлениям, и проблемы ее столь же весомы, как и все те вопросы и загадки, которые задает врачу болезнь тела. К тому же едва ли найдется такая болезнь тела, в которой не играли бы определенной роли некие психические факторы, так же как телесные факторы должны приниматься в расчет при многих психогенных расстройствах. Парацельс полностью отдавал себе в этом отчет. Потому он и учитывал, на свой особый лад, душевные феномены в такой большой степени, в какой этого не делал, пожалуй, ни один из великих врачей до или после него. Хотя все эти гомункулы, trarames, durdales, нимфы, мелюзины и т. п. для нас, так называемых современных людей, суть грубейшее суеверие, для человека его эпохи все обстояло совсем иначе. В то время эти фигуры еще жили и действовали; конечно, то были лишь проекции, но и об этом Парацельс догадывался, поскольку, как явствует из его многочисленных высказываний, он сознавал, что гомункулы и прочие подобные им создания порождаются воображением. Его более первобытный склад ума наделял проекции реальностью, что в значительно большей степени отдает должное их воздействию, чем наша рационалистическая гипотеза об абсолютной нереальности спроецированных содержаний. Какой бы там ни была их реальность, функционально они в любом случае ведут себя именно как реальности. Мы не вправе уступать современному рационалистическому страху перед суевериями, давая ему ослеплять себя до такой степени, чтобы полностью терять из виду эти еще малоизвестные психические феномены, которые выходят за рамки наших нынешних рационалистических понятий. Хотя Парацельс не имел еще никакого представления о психологии, он тем не менее являет нам — именно во «мраке своего суеверия» — глубочайшие прозрения в сущность душевных событий, к которым лишь теперь заново подступается самая новейшая психология. Даже если мифология не «истинна» в том смысле, в каком говорят об истинности математической теоремы или физического эксперимента, она все равно остается

серьезной областью исследования, в которой «истин» не меньше, чем в какой-нибудь естественной науке — просто расположены они на психическом уровне. И занятия мифологией могут быть абсолютно научными, ибо она — такой же природный продукт, как и растения, животные или химические элементы.

Будь даже психе чисто произвольным продуктом, и тогда она не оказалась бы вне природы. Безусловно, если бы Парацельс разработал свою натурфилософию в эпоху дискредитации психического как объекта научного познания, это означало бы еще большее достижение. А так — он просто включил в круг своих естественнонаучных исследований нечто такое, что было уже налицо и существование чего ему не нужно было доказывать заново. Но заслуга Парацельса и так достаточно велика, пусть даже современным людям пока еще трудно в полном объеме оценить психологические импликации его воззрений. В конце концов, что мы знаем сегодня о причинах и мотивах, на протяжении тысячи с лишним лет заставлявших средневекового человека верить в этот «абсурд» — трансмутацию металлов и одновременное душевное превращение алхимика-исследователя? Мы никогда всерьез не учитывали того факта, что для средневекового естествоиспытателя спасение мира Сыном Божьим и преложение евхаристических субстанций вовсе не были последним словом, последним ответом на многочисленные загадки человека и его души. Если opus alchymicum требовал равноправия с opus divinum мессы, то причина здесь — вовсе не гротескная самонадеянность, но тот факт, что своего признания повелительно требовала необъятная, как мир, неведомая природа, оставленная без должного внимания церковными истинами. Задолго до нашего времени Парацельс знал, что природа не исчерпывается одним химико-физическим аспектом, но является также и психической природой. Пускай его trarames не могут быть показаны ни в одной пробирке — в его мире они тем не менее имели свое законное место. И пусть Парацельс, как и все остальные алхимики, так и не сумел изготовить никакого золота — он все-таки напал на след процесса душевного превращения, который для счастья человеческого несравненно весомее, чем обладание «красной тинктурой».

5 Зак. 155

а. Свет тьмы

Когда мы пытаемся прояснить загадки «Vita longa», то следуем вехами психологического процесса, который составляет жизненно важную тайну всех ищущих истину. Не всем выпадает благодать веры, предвосхищающей все решения, и не всем дано безмятежно довольствоваться солнцем истины, явленной в откровении. Тот свет, что возжигается в сердце per gratiam Spiritus sancti, тот самый lumen naturae, сколь бы слабым он ни был, для ищущих важнее или по крайней мере настолько же важен, как и великий свет, во тьме светящий и тьмою не объятый. Им открылось, что в самой тьме природы сокрыт некий свет, искорка (scintilla), без которой и тьма не была бы тьмой[197]. Парацельс был одним из них. Конечно, он благонамеренный и полный смирения христианин. Его этика и исповедание были христианскими, однако самая сокровенная и глубокая его страсть, его творческое томление уносили его помыслы к свету природному, к погребенной во тьме божественной искорке, чей смертный сон не смогло одолеть даже откровение Сына Божьего. Свет свыше делает тьму еще кромешней; но lumen naturae — это свет самой тьмы, он озаряет свой собственный мрак, и этот свет тьма объемлет. Поэтому он превращает черное в светлое, сожигает «все лишнее» и оставляет лишь «faecem et scoriam et terram damnatam» (шлак и окалину и проклятую землю).

Как все философствующие алхимики, Парацельс искал нечто такое, что позволило бы ухватить темную, телом повязанную природу человека, ухватить душу, неуловимую в ее переплетении с миром и материей, которая себе самой являлась в страшных, чуждых, демонических обличьях и была тайным корнем укорачивающих жизнь болезней. Церковь могла применять экзорцизм и изгонять демонов, но тем самым она отчуждала человека от его собственной природы — природы, которая, не сознавая саму себя, облекалась этими призрачными обличьями. Алхимия стремилась не к разделению

[197] «Pharmaco ignito spolianda densi est corporis umbra». [Как только снадобье загорелось, тело должно сбросить свои тени плотные.] Символ Демокрита в: Maier, *Symbola aureae mensae,* p. 91.

природ, но к их соединению. Со времен Демокрита ее лейтмотив — «природа природе радуется, природа природу побеждает, природа природой правит»[198]. Этот принцип — языческого происхождения и выражает античное чувство природы. Природа не просто содержит некий процесс превращения — она сама есть превращение. Она стремится не к разобщению, но к coniunctio, к свадебному торжеству, за которым следуют смерть и второе рождение. Парацельсова «экзальтация в Мае» и есть эта свадьба, «gamonymus», или hieros gamos света и тьмы в обличьях Солнца и Луны. Противоположности, резко разграниченные светом свыше, здесь соединяются. Это не возврат к античности, но сохранение и развитие того столь чуждого христианству религиозного чувства природы, которое так замечательно выражено в Στηλη αποκρυφος (тайной надписи) «Большого Парижского магического папируса»:

«Приветствую тебя, все здание Духа воздушного; приветствую тебя, о Дух, проницающий пространство от неба до земли, и от земли, что пребывает посреди вселенной, до последних пределов бездны; приветствую тебя, о Дух, меня проницающий, меня постигающий и от меня во благости отлетающий по воле Божьей; приветствую тебя, начало и конец природы незыблемой; приветствую тебя, элементов круговращенье, неутомимым исполненное служением; приветствую тебя, свет солнечный, миру озаренье; приветствую тебя, светила ночного неверное сиянье; приветствую всех вас, кому во хвалу приветствие подносится, братья и сестры, благочестивые мужи и жены! О великое, величайшее, непостижимое, круглое мироустроенье! О Небожитель, на небесах сущий, дух эфирный, в эфире обитающий, форму принимающий воды и земли, огня и ветра, света и тьмы, звездой сверкающий, влажно-огненно-холодный Дух! Возношу хвалу тебе, Богу богов, кто мир расчленил, глубины на незримой опоре их твердой основы собрал, небо от земли отделил, и вечными золотыми крылами небо окутал, землю же на опорах вековечных утвердил, кто эфир высоко над землею навесил, самодвижными ветрами воздух развеял, воду всюду окрест заложил, кто бурю вызывает, громом громыхает, молнией сверкает, дождем орошает: Сокрушитель, живых су-

[198] Η φυσις τη φυσει τερπεται, και η φυσις την φυσιν νικα, και η φυσις την φυσιν κρατει. (Berthelot, *Alch. grecs* II, I, 3, p. 43/45.)

честв Родитель, Бог эонов — велик ты, Господи, Боже, Владыка вселенной!»[199]

Как эту молитву мы извлекаем в «Папирусе» из беспорядочной массы всевозможных магических рецептов, так и lumen naturae подымается из мира кобольдов и прочих созданий тьмы, окутанный колдовскими словесами и тайными заклятиями, почти задушенный всей этой сорной травой. Впрочем, природа двусмысленна, и нельзя упрекать ни Парацельса, ни других алхимиков за то, что они, страшась ответственности, выражались осторожно и иносказательно (parabolice). Такой метод действительно больше всего подходит их предмету. То, что происходит между светом и тьмой, то, что соединяет противоположности,— причастно обеим сторонам и как таковое может быть оценено и слева, и справа, только вот ума это нам не добавит, поскольку так мы можем лишь снова вскрыть противоположность. Помогает здесь только *символ,* представляющий собой, сообразно своей парадоксальной природе, то самое tertium, которое, по приговору логики, non datur, но которое в действительности есть живая истина. Поэтому мы не должны держать зуб на Парацельса и алхимиков за то, что они говорят загадками: более глубокое проникновение в проблематику душевного становления очень скоро учит нас, насколько предпочтительнее придержать суждение вместо того, чтобы торопиться объявить urbi et orbi, что к чему. Конечно, всем нам по понятным причинам хочется недвусмысленной ясности, да только мы забываем, что душевные материи суть процессы переживания, т. е. некие превращения, которые мы не должны обозначать сколько-нибудь однозначно, если не хотим, чтобы живое движение обратилось в нечто статичное. Скользящая между определенностью и неопределенностью мифологема и мерцающий символ выражают душевные процессы удачнее, совершеннее и притом бесконечно яснее самого что ни на есть ясного понятия, поскольку символ дает нам не только зрительный образ процесса, но также — и это, возможно, настолько же важно — его повторное переживание: сопереживание того полумрака,

[199] Preisendanz, *Papyri Graecae magicae* I, p. 11.

который лишь бережным сочувствием может быть понят, а от грубого натиска ясности попросту рассеивается. Так, символические намеки на свадьбу и экзальтацию в «истинном Мае», когда расцветают небесные цветы и раскрывается тайна внутреннего человека, уже самим выбором и звучанием слов сообщает образ и переживание некоей кульминационной точки, все значение которой могла бы амплифицировать лишь самая высокая поэзия[200]. Ясному и однозначному понятию не нашлось бы здесь даже самого неприметного места, на котором оно было бы кстати,— и все же здесь высказывается нечто в высшей степени важное, ибо, как справедливо замечает Парацельс, «quando enim... supercoelestis coniunctio sese unit, quis virtutem ei quantumvis eximiam abneget?» (когда связываются узы наднебесного союза, кто станет отрицать его превосходящую все и вся силу?[201]).

b. Соединение двух природ человека

Парацельс пытается выразить здесь нечто очень существенное; в знак признания этого факта я и решил вставить чуть выше апологию символа — символа, который разделенное связывает *воедино*. Однако и сам Парацельс чувствовал необходимость в известном разъяснении. Так, во Второй главе Книги V он говорит, что человек обладает двумя жизненными силами, одна из них природна, другая же «воздушна и не имеет в себе ничего телесного». (Мы бы сказали, что у жизни два аспекта: физиологический и душевный.) Вот почему он завершает свое сочинение обсуждением вещей бестелесных. «Жалки в этом отношении те смертные, кому природа отказала в первом и лучшем из сокровищ, каковое заключает в себе монархия природы, а именно в свете природном!»[202] — восклицает Парацельс, не оставляя нам

---

[200] «Скрыть от всех! Подымут травлю! / Только мудрым тайну вверьте: / Все живое я прославлю, / Что стремится в пламень смерти». [Гёте, *Западно-восточный диван*. «Блаженное томление», пер. Н. Н. Вильмонта.]

[201] [*Vita longa*, Sudhoff III, p. 284, и Bodenstein, l. c., p. 84.]

[202] «Miseros hoc loco mortales, quibus primum, ac optimum thesaurum (quam naturae monarchia in se claudit) natura recusavit, puta, naturae lumen» [обе цитаты в: Sudhoff, l. c., p. 287, и Bodenstein, l. c., p. 88].

никаких сомнений в том, сколь много значило для него lumen naturae. Он говорит, что хочет теперь выйти за рамки природы и рассмотреть Аниада. Пусть никого не шокирует то, что́ он собирается поведать о силе и сущности Гваринов, Салдинов, Саламандринов, а также Мелюзины. Кого-то это может обескуражить, но лучше здесь не задерживаться, а дочитать до конца — тогда и станут понятны все детали. «Нимфидида» — царство нимф, область первобытных (райских) водных существ; сегодня мы назвали бы эту область бессознательным. Guarini — «люди, живущие небесными вливаниями». Saldini — огненные духи, как и Саламандрины. Мелюзина — существо, стоящее между водным царством и человеческим миром. Она соответствует моему понятию Анимы. Нимфидида, таким образом, укрывает в себе не только Аниму, но и царство духов[203] — и это делает ее совершенным образом бессознательного.

Согласно Парацельсу, наибольшего долголетия достигли те, кто жил «воздушной жизнью» (vitam aeream). Продолжительность их жизни колебалась от 600 до 1000 или 1100 лет, и все потому, что жили они в соответствии с предписанием (praescriptum) «магналий, каковые легко постижимы суть». Человеку надлежит подражать Аниаду, делая это при помощи «одного воздуха <т. е. психическими средствами>, чья сила столь велика, что смерть не имеет с ним ничего общего». Если же воздуха этого недостаточно, «тогда вырвется наружу то, что сокрыто в капсуле»[204]. Под «капсулой» Парацельс, очевидно, подразумевает сердце. Душа, или anima iliastri, обитает в огне сердца; она impassibilis (невосприимчива, неспособна к страданию), в отличие от души «кагастрической» (passibilis), которая «плавает» по воде капсулы[205]. В сердце же локализуется и *воображение*. «Сердце есть солнце микрокосма»[206]. Итак, душа, anima iliastri, может вырваться из сердца, когда недостает «воздуха»; иными словами, если не применяются психические средства, наступает безвременная кончина[207]. «Если же,— продол-

---

203 Ср. мою работу *Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens*.

204 [Sudhoff, l. c., и Bodenstein, l. c.]

205 *Liber Azoth* [Sudhoff XIV, p. 501].

206 *De pestilitate* [Sudhoff XIV, p. 414].

207 «Nihil enim aliud mors est, nisi dissolutio quaedam, quae ubi accidit, tum

жает Парацельс,— наполнить ее <живущую в сердце душу> до отказа этим <воздухом>, который заново обновляется, и затем перенести в середину, то есть вне того, под чем она прежде скрывалась и скрывается по сю пору <т. е. вне капсулы сердца>, тогда, как вещь покойную, ее вовсе не услышать чем-либо телесным, и откликается она только как Аниад, Адех и Эдохин. Отсюда проистекает рождение того великого Аквастра, что рождается вне природы <т. е. сверхъестественным образом>»[208].

---

demum moritur corpus». [Смерть же — не что иное как род разложения, которое происходит тогда, когда тело умирает.] «Huic corpori deus adiunxit aliud quoddam, puta coeleste, id quod in corpore vitae existit. Hoc opus, hic labor est, ne in dissolutione, quae mortalium est et huic soli adiuncta, erumpat». [С телом этим сопряг Бог нечто иное, небесное, которое жизнью присутствует в теле. Вот труд, вот задача: чтобы не вырвалось это нечто при разложении, каковое есть удел смертных, но осталось сопряженным с этим одним (телом).] («Andere Redaktion der beiden ersten Kapitel» трактата «Vita longa», Sudhoff III, p. 292.)

[208] «Sequuntur ergo qui vitam aeream vixerunt, quorum alii a 600 annis ad 1000, et 1100 annum pervenerunt, idquod yuxta praescriptum magnalium, quae facile deprehenduntur, ad hunc modum accipe, compara aniadum idque per solum aere, cuius vis tanta est, ut nihil cum illo commune habeat terminus vitae. porro si abest iam dictus aer, erumpit extrinsecus id, quod in capsula delitescit. iam si idem ab illo, quod denuo renovatur fuerit refertum, ac denuo in medium prolatum, scilicet extra id sub quo prius delitescebat, imo adhuc delitescit, iam ut res tranquilla prorsus non audiatur a re corporali, et ut solum aniadum, adech, denique et edochinum resonet» (lib. V, cp. III [Sudhoff, *Vita longa,* p. 287 f.]). Дорн [«expositio» к lib. V, cp. III, p. 168—170] так комментирует это место:

a. Подражание Аниаду осуществляется «per influentiam imaginationis, aestimationis vel phantasiae» [p. 169], которые равнозначны «воздуху» (= духу). Речь здесь, очевидно, идет об активном воображении, практикуемом как в йоге, так и в «духовных упражнениях» Игнатия Лойолы. Последний использует для этого понятия consideratio, contemplatio, meditatio, ponderatio и imaginatio: все эти упражнения нацелены на «реализацию» представших в воображении содержаний (*Exercitia spiritualia.* Ср. особенно «meditatio de Inferno», p. 62 ff.). Реализация Аниада имеет примерно ту же цель, что и contemplatio жизни Иисусовой в этих упражнениях, с той лишь разницей, что в первом случае «адсимилируется» [sic!] неведомый Прачеловек, данный в индивидуальном опыте, в последнем же — известная историческая личность «Сына Человеческого». Психологическая противопоставленность точек зрения, надо думать, немалая.

b. Недостаток воздуха, по словам Дорна, означает, что у нас «перехватывает дыхание» от усилий, затраченных на упомянутую реализацию («per influentiam hausto» [p. 169]).

c. Вырывающееся из сердца есть зло (malum). Именно зло «скрывалось» в сердце и, продолжает Дорн, «imò sub vehiculo, sub quo adhuc delitescit, compescitur» [обуздывается оно под днищем повозки, под которой по сю пору скрывается]. Конъектура относительно зла и его обуздания не поддерживается текстом Парацельса. Совсем напротив: Дорн упускает из

Смысл этого трудоемкого разъяснения, очевидно, в следующем. Целебные средства психической природы не только предотвращают ускользание души, но и переносят ее обратно в середину, т. е. в область сердца, только теперь душа уже не заперта в capsula cordis, где она была до сих пор скрыта и как бы пленена, а находится вне своего прежнего обиталища: вероятно, это намек на известное ослабление зависимости от тела, отсюда «спокойствие» души, которая внутри сердца была еще слишком подвержена действию imaginatio, Ареса и формообразующего принципа. Ведь сердце, при всех его добродетелях, в то же время вещь беспокойная, эмоциональная, оно с легкостью бросается в водоворот страстей, вовлекаясь в turbulentia corporis. В нем, наконец, обитает та низшая, привязанная к материальному, кагастрическая душа, которую надлежит отделить от более высокого, более духовного Илиастра. В этой освобожденной и более спокойной сфере душа, неслышимая телом, может стать «отзвуком» высших сущностей: Аниада, Адеха и Эдохина.

Мы видели уже, что Адех равнозначен внутреннему «великому человеку». Он — астральный человек, манифестация макрокосма в микрокосме. Поскольку он назван в одном ряду с Аниадом и Эдохином, то все это, по-видимому, суть параллельные обозначения одного и того же. Для Аниада, как уже упоминалось, такое значение устанавливается твердо. Имя же Edochinus, очевидно, образовано путем метатезы из Enochdianus; Енох — один из тех родственных Прачеловеку протопластов, которые «смерти не вкусили» или, во всяком случае, прожили множество веков. Вероятно, три разных обозначения — не что иное как амплификации одного и того же представления о бессмертном Прачеловеке, к которому средствами алхимической работы надлежит

виду предшествующее depuratio и вытекающий отсюда факт, что «операция» происходит в уже очищенном («прокаленном») теле. Reverberatio и последующие сублимирующие arcana уже устранили crassiora elementa, nigredo и malum.

d. Конъектура Дорна заставляет его внести в оригинальный текст изменение: он читает «intranquilla» вместо «tranquilla» [p. 169]. Мне кажется, предложенное мной прочтение первоисточника более верно.

e. Адех определяется здесь Дорном как «imaginarius internúsve homo» [l. c.], а Edochinum — как Enochdianum.

вплотную подвести смертного человека. В результате этого приближения силы и свойства великого человека, неся помощь и исцеление, вливаются в земную природу человека меньшего и смертного. Это воззрение Парацельса проливает яркий свет на психологические мотивы алхимической работы вообще, объясняя, каким образом основной продукт этой работы, «aurum non vulgi» или lapis philosophorum, получил столько разнообразных наименований и дефиниций, как-то: elixir vitae, панацея, тинктура, квинтэссенция, свет, восток, заря, Овен, живой источник, плодовое дерево, животное, Адам, человек, homo altus, форма человеческая, брат, сын, отец, pater mirabilis, царь, гермафродит, deus terrenus, salvator, servator, filius macrocosmi и т. д.[209] В сравнении с «mille nomina» алхимиков Парацельс доводит дело всего до какого-нибудь десятка разных обозначений этой сущности, беспокоившей спекулятивную фантазию на протяжении шестнадцати с лишним столетий.

Дорновский комментарий равным образом выделяет только что разъясненное место как особенно важное. Согласно Дорну, эти трое — Аниад, Адех и Эдохин — вместе образуют единый «чистый и выдержанный элемент»[210], контрастирующий с четырьмя нечистыми, грубыми, мирскими элементами, которым далеко до долгой жизни. От этой троицы исходит духовное видение (mentalis visio) того великого Аквастра, что рождается сверхъестественным образом, иными словами, из этой аниадической матери при посредстве Адеха и силой вышеупомянутого влияния (воображения) исходит великое видение, которое оплодотворяет место, откуда оно берет начало, т. е. сверхъестественную матрицу, так что та производит на свет незримого отпрыска (foetum) жизни долгой, сотворенного или зачатого незримым или внешним по отношению к трем означенным сущностям Илиастром. Упорство, с которым Дорн настаивает на числе три в его противопоставленности четырем, объясняется его особой полемической позицией в отношении *аксиомы Марии,* которую я разобрал в другой своей

---

[209] Список имен в: *Lapidis philosophorum nomina.* MS. 2263—64, Ste.-Geneviève, Paris, vol. II, fol. 129, и в: Pernety, *Fables égyptiennes et grecques* I, p. 136 ff. [«Des noms que les anciens Philosophes ont donné à la matière».]

[210] «Elementum purum temperatum» [l. c.].

работе[211]. Характерным образом он упускает из виду, что четвертый в данном случае — это смертный человек, дополняющий горнюю троицу.

Соединение с великим человеком порождает новую жизнь, которую Парацельс называет «vita cosmographica». В жизни этой появляется «и время, и тело Jesahach» (cum locus tum corpus Jesahach)[212]. Jesahach — не получивший объяснения неологизм. Locus может иметь как временное, так и пространственное значение. Поскольку здесь, как мы это еще увидим, речь идет именно о времени, о своего рода золотом веке, я передаю locus как «время». Corpus Jesahach[213] может поэтому означать corpus glorificationis, воскрешенное тело алхимиков, совпадая тем самым с corpus astrale Парацельса.

с. Кватернарность homo maximus

В последней главе трактата содержатся практически непереводимые намеки на четырех Scaiolae, и нам далеко не ясно, что мог бы подразумевать под этим Парацельс. Руланд, выказывающий себя хорошим знатоком современной ему парацельсианской литературы, определяет Scaiolae как «spirituales mentis vires» (духовные силы ума): четырехкратные, по числу первоэлементов, свойства, качества и способности. Это четыре колеса огненной колесницы, унесшей Илию на небо. Скайолы, по словам Руланда, берут начало в «духе» (animus) человека, «от которого они исходят и к которому возвращаются» (a quo recedunt, et ad quem reflectuntur)[214].

Подобно четырем временам года и четырем сторонам света, четыре элемента — кватернарная система ориентации, которая всегда выражает некую целостность. В данном случае речь идет о целостности «духа» — правда, «animus» в этом контексте лучше переводить современным понятием «сознание» (включая его содержания). Система ориентации сознания имеет четыре аспекта, соответствующие четырем эмпирическим функциям:

[211] «Traumsymbole des Individuationsprozesses» в: *Psychologie und Alchemie,* II.
[212] *Vita longa,* lib. V, cp. V [Sudhoff III, p. 289.— В тексте Jesihach.]
[213] В еврейском языке такое слово не засвидетельствовано
[214] [*Lex. alch.*, p. 427.]

ощущению (чувственному восприятию), мышлению, чувству и интуиции (способности предугадывать)[215]. Эта четверичность есть архетипический строй[216]. Как архетип, этот строй допускает бесконечное число толкований, что показывает нам и Руланд: прежде всего он толкует четверку психологически как phantasia[217], imaginatio[218], speculatio[219], agnata fides[220]. Подобное толкование имеет какой-либо вес лишь постольку, поскольку безошибочно намекает на определенные психические функции. Психологически всякий архетип есть некое fascinosum, т. е. разом возбуждает и завораживает фантазию, поэтому он с легкостью рядится в оболочки религиозных представлений (которые уже сами по себе — архетипической природы). Вот почему Руланд говорит, что четыре Скайола соответствуют четырем основоположениям христианской веры[221]: крещению, вере в Иисуса Христа, таинству причастия и любви к ближнему[222]. У Парацельса «Scaioli» — возлюбленные премудрости. Он говорит: «О вы, благочестивые filii Scayolae et Anachmi»*. Итак, с четверкой Scaiolae теснейшим образом связан Анахм

[215] Ср. *Psychologische Typen*.

[216] О логическом аспекте этого строя см. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, и Kindt-Kiefer, *Untersuchungen über die Fundamental struktur der staatlichen Ganzheit*.

[217] Уже тогда phantasia обозначала субъективную игру духа, не имеющую никакой объективной значимости [*Lex. alch.*, p. 427].

[218] Создающая образы, придающая форму, творческая деятельность человеческого духа. У Парацельса это corpus astrale, или творческая способность астрального человека.

[219] Speculatio соответствует «философскому» мышлению.

[220] Agnata fides означает «врожденную веру».

[221] Руланд был протестантом.

[222] «Per quae vitam nedum longam, sed etiam aeternam consequimur» [Благодаря чему мы достигаем не только долгой, но даже вечной жизни], добавляет Руланд [l. c.]. Дорн [Hg.], *Theophrasti Paracelsi libri* V. *De vita longa*, p. 176 ff., соглашается с психологическим толкованием Руланда.

* [Sudhoff XIV, p. 664. Это можно перевести либо «О вы, благочестивые сыны, Скайолы и Анахмы (м. р., им. п. мн. ч.)», либо «О вы, благочестивые сыны Скайолы (ж. р., род. п. ед. ч.) и Анахма (м. р., род. п. ед. ч.)». Существительное ед. ч. от Scaiolae должно быть *женского* рода и потому едва ли согласуется с filii, но в предыдущем предложении Парацельс говорит, что «написал трактат о нимфах, карликах, леших, гномах для истинных Скайолов, ради их услаждения и удовольствия (den waren *Scaiolis* zuliebe und gefallen: вероятный источник юнговского утверждения, что Скайолы — возлюбленные, или любовники, премудрости)», а им. п. ед. ч. от Scaiolis будет уже существительное *мужского* рода Scaiolus; однако *Registerband* к Зудхофовскому изданию Парацельса (составитель M. Müller, Einsiedeln,

(= Аниаду, см. выше). Поэтому не покажется чересчур смелым вывод, что четыре Скайола соответствуют традиционно *четырехчастному Прачеловеку* и служат выражением его всеобъемлющей целостности. Четырехчастность великого человека — основание и первопричина всякого деления на четыре: четыре времени года, четыре первоэлемента, четыре стороны света и т. д.[223] Парацельс говорит, что в этой последней главе Скайолы уготовили ему величайшие трудности[224], «ибо в них нет ничего смертного». Но он уверяет, что живущий «сообразно Скайолам» (pro ratione scaiolarum) бессмертен, и показывает это на примере Енохдианов и их потомства. Дорн объясняет трудность Скайолов тем, что духу приходится изводить себя невероятными усилиями (mentem exercere miris laboribus), а поскольку в Скайолах нет ничего смертного, труд этот превосходит доступное простому смертному напряжение сил (mortales etiam superat labores)[225].

Хотя Дорн, подобно Руланду, акцентирует психическую природу Скайолов («mentales vires atque virtutes, mentalium artium proprietates»), так что они оказываются, собственно, атрибутами естественного человека и должны поэтому быть смертными; и хотя сам Парацельс в других своих текстах подчеркивает «бренность» света природного, здесь тем не менее утверждается, что естественные силы духа обладают бессмертной природой и относятся к archa (домировому началу). Здесь мы уже не услышим о смертности lumen naturae — нам говорят о вечных принципах, об invisibilis homo maximus (Дорн) и четырех его Скайолах, которые отчетливо вырисовываются в качестве mentales vires и психологических функций. Противоречие разрешается, если принять во внимание, что эти воззрения не возникли у Парацельса в

1960) не содержит ни Scaiolus, ни Scaioli (м. р., им. п. мн. ч.).— *Прим. англо-американского издания.* В нашем переводе Scaiolae «маскулинизируются» в соответствии с обозначенной самим Юнгом тенденцией.]

[223] Поэтому и о Камне, иначе filius philosophorum, говорится, что он содержит четыре элемента, а сам представляет собой их квинтэссенцию, которая может быть извлечена из них, как и Аниад. О кватернарности см. мою работу *Psychologie und Religion*.

[224] «In quo me plurimum offendunt scaiolae» (lib. V, cp. V [Sudhoff III, p. 289]).

[225] l. c., p. 177.

результате интеллектуального или рационального продумывания, но стали плодом интуитивной интроспекции, сумевшей постичь как четверичную структуру сознания, так и ее архетипическую природу.

Дорновское объяснение того, почему Скайолы столь «трудны», можно было бы распространить и на «Адеха» (Антропоса), который предстает владыкой или квинтэссенцией Скайолов. И действительно, Парацельс называет его «difficilis ille Adech». Вдобавок «maximus ille Adech»[226] мешает осуществлению наших замыслов. Difficultates artis [трудности искусства] играли в алхимии далеко не последнюю роль. Большей частью они объясняются как технические трудности, но достаточно часто — как в греческих текстах, так и в более поздних латинских — мы встречаем замечания о психической природе опасностей и препятствий, осложняющих работу. Частью это демонические влияния, частью психические расстройства вроде меланхолии. Эти трудности находят свое выражение также в наименованиях и дефинициях первоматерии, которая, служа исходным материалом Деяния, в первую очередь давала повод для изматывающих испытаний терпения. Prima materia «tantalizing», если воспользоваться метким английским словом: она дешева и общедоступна, только никто не знает ее; в то же время она столь же уклончива и неопределенна, как и производимый из нее Камень; у нее «тысяча имен». Самое скверное то, что без нее работа не могла

---

[226] Парацельсу, вероятно, были знакомы следующие строки из «De arte cabalistica» Пико делла Мирандолы, где приводится каббалистическое толкование Адама (lib. I, p. 750): «Dixit nanque Deus: Ecce Adam sicut unus ex nobis, non ex vobis inquit, sed unus ex nobis. Nam in vobis angelis, numerus est et alteritas. In nobis, id est Deo, unitas infinita, aeterna, simplicissima et absolutissima... Hic sane conijicimus alterum quendam esse Adam coelestem, angelis in coelo demonstratum, unum ex Deo, quem verbo fecerat, et alterum esse Adam terrenum... Iste, unus est cum Deo, hic non modo alter est, verumetiam alius et aliud a Deo... Quod Onkelus... sic interpretatur... Ecce Adam fuit unigenitus meus». [И сказал Господь: Смотрите, Адам — как один из нас (не из «вас» сказал, но «один из нас»). Ибо в вас, ангелах, есть число и различие; в нас, т. е. в Боге,— единство бесконечное, вековечное, простейшее и абсолютнейшее. А посему мы с добрым основанием полагаем, что есть еще какой-то другой, небесный Адам, показанный ангелам на небе, один из Бога,— тот, которого Он словом сотворил; второй же Адам — земной. Тот един с Богом, этот — не только второй, но и другой в сравнении с Богом, нечто иное, нежели Бог. Онкелус толкует это так: Смотрите, Адам был сыном единородным.]

бы даже начаться. Таким образом, задача алхимика, пожалуй, равнозначна тому, чтобы, по выражению Шпиттелера, стрелой рассечь подвешенную к облаку нить. У первоматерии сатурнический характер, a maleficus Saturnus — обиталище дьявола; она самая презренная вещь на свете, ее с легкостью выбрасывают и втаптывают в грязь[227]. В этих эпитетах отражается не только замешательство исследователя, но и подполье его души, заполняющее образами лежащую перед ним тьму. В проекции он открывает качества бессознательного. Этот факт, доказать который вовсе не трудно, рассеивает и ту тьму, что окутывает усилия его духа, labor Sophiae: это *разбирательство с бессознательным,* затеваемое всякий раз, когда человек с ним сталкивается. Подобная конфронтация неизбежно навязывалась алхимику, как только он делал сколько-нибудь серьезную попытку найти первоматерию.

d. Приближение к бессознательному

Не знаю, сколько найдется сегодня людей — много или мало, которые вообще могут вообразить себе нечто вроде «разбирательства с бессознательным». Боюсь, их очень немного. Со мной, наверное, согласятся, что вторая часть гётевского «Фауста» в довольно сомнительной степени представляет собой чисто эстетическую проблему, но в гораздо большей — проблему человеческую, которой поэт был захвачен вплоть до глубокой старости. То было алхимическое разбирательство с бессознательным, сопоставимое с «labor Sophiae» Парацельса. Это, с одной стороны, попытка постичь mundus archetypus души, с другой — борьба против грозящей разуму завороженности неизмеримыми высотами и глубинами, парадоксальностью непосредственной душевной истины. Более плотный, конкретный дух дневного мира достигает здесь своих границ; для Ceduruni, «<homines> crassiorum ingeniorum» (Дорн) закрыт путь в «нехоженное, заповедное... к непрошенному, неиспрашиваемому» —

[227] «...in via eiecta, in stercore eiecta, in sterquilinis invenitur» и т. д. [Ср. *Psychologie und Alchemie,* Par. 159 f.]

«neque hunc locum infringet aquaster»[228], в место это не проникает и водный дух, родственная материи влажная душа, утверждает Парацельс. Дух человеческий сталкивается здесь со своим собственным первоистоком, своим архетипом; конечное сознание — со своими архаическими основаниями, смертное Я — с вечной самостью. Антропос, Пуруша, Атман — множество имен дала человеческая спекуляция этому коллективному предсознательному состоянию, внутри которого обретается и из которого вырастает индивидуальное Я. Ощущая разом родственность и отчуждение, оно узнает и не узнает незнакомого брата, который выступает ему навстречу, неосязаемый и все же реальный. Чем больше оно увязло и заблудилось во времени и пространстве, тем скорее будет воспринимать этого другого как «difficilis ille Adech», который перечеркивает любую попытку Я свернуть с верного пути, придает его судьбе неожиданный поворот и ставит перед ним задачей именно то, чего оно страшится и избегает. Здесь мы вместе с Парацельсом должны прочувствовать проблему, которая в кругу нашей культуры никогда прежде не ставилась отчетливо и в открытую, частью из-за неосознанности, частью же из-за священного трепета. Помимо всего прочего, это тайное учение об Антропосе опасно, ибо не имеет ничего общего с церковной доктриной, ибо в нем Христос оказывается отображением — всего лишь отображением — внутреннего Антропоса. Поэтому найдется сотня добрых причин на то, чтобы всячески маскировать эту фигуру всевозможными не поддающимися расшифровке криптонимами.

С учетом только что сказанного мы, возможно, сумеем понять еще одно темное место из заключительной главы. Звучит оно так: «Поэтому если согласно некролиям <“адептам” или “тайному знанию”> внедряешься в Скайолы <scaiolae или scaioli, “возлюбленные премудрости”> — это, по-моему, именно то, что и следовало бы сделать, однако тот великий Адех сему препятствует и придает замыслам нашим, но не методу, иное направление. Вам, теоретики, оставляю обсудить это»[229].

---

[228] [Dorneus, l. c., p. 176; Гёте, *Фауст,* Часть II, Темная галерея.]

[229] «Porro si pro ratione necroliorum scaiolis insereret, esset quod excipiendum

Создается впечатление, будто Адех почти враждебен адепту или, по крайней мере, каким-то образом срывает его замыслы. Наши собственные соображения, основанные на практическом опыте общения с реальными людьми, позволили нам увидеть всю проблематичность отношения Я к самости. Остается лишь предположить, что Парацельс имеет в виду то же самое. Сдается мне, это именно так: он «внедряется в Скайолы», т. е. причисляет себя к Scaioli, философам, или же укореняется в Scaiolae, четверичности Прачеловека, что кажется мне вполне возможной идеей, коль скоро другими синонимами четверичности выступает рай с его четырьмя реками и вечный город, Метрополис, с его четырьмя воротами[230] (алхимическое соответствие — domus Sapientiae и квадратура круга). Так он получает возможность оказаться в непосредственном соседстве с Адехом и стать гражданином вечного города — что опять-таки весьма созвучно христианским представлениям. То, что Адех не придает работе (modus здесь означает, по-видимому, «метод, род метода», в противоположность propositum, «намерению, замыслу») иного направления, вполне понятно, поскольку речь, несомненно, идет об алхимическом Деянии, которое в качестве всеобщего метода всегда остается одним и тем же, тогда как цели его могут быть самыми разными: иногда это изготовление золота (хрисопоэйя), иногда — эликсир жизни, иногда — aurum potabile, или, наконец, таинственный filius unicus. Да и сам алхимик (operator) может занимать либо более корыстолюбивую, либо более идеалистическую установку в отношении Деяния.

---

ducerem, id quod maximus ille adech antevertit, et propositum nostrum, at non modum deducit. Quod vobis theoricis discutiendum relinquo» [l. c., Sudhoff III, p. 289]. Necrolii — это адепты (*Liber Azoth*, p. 524); necrolia, necrolica = «medicinae vitam conservantes» [сохраняющие жизнь лекарства] (Dorneus, l. c., p. 173).

[230] Monogenes (filius unigenitus) идентичен городу, четыре его конечности — городским воротам. (Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise*, p. 58 и 89) [Ср. также *Psychologie und Alchemie*, Par. 138 f.]

4. К КОММЕНТАРИЮ ГЕРХАРДА ДОРНА

Мы подошли к заключительному отрезку трактата «De vita longa», где Парацельс подытоживает суть операции в необычайно сжатой манере, что сталкивает истолкование с дополнительными трудностями. Здесь, как и во многих других местах «Vita longa», мы снова вынуждены задавать вопрос: намеренно ли автор хочет казаться темным или же он просто не может выражаться яснее? А может быть, всю эту путаницу следует отнести на счет издателя, Адама фон Боденштайна? Что до неясности, то среди всех сочинений Парацельса едва ли найдется такое, которое сравнилось бы с последней главой «Vita longa». Мы вообще не трогали бы этого трактата, но в нем содержатся такие вещи, которые, нам кажется, вплотную приближаются к открытиям самой современной психологии.

Для тех моих читателей, которые захотят составить об этом собственное суждение, я привожу оригинальный текст Парацельса вместе с дорновским комментарием к нему.

Paracelsus, «De vita longa», ed. 1562, lib. V, cp. V, p. 94 f.:

Atque ad hunc modum abijt è nymphididica natura interventientibus Scaiolis in aliam transmutationem permansura Melosyne, si difficilis ille Adech annuisset, qui utrunque existit, cum mors, tum vita Scaiolarum. Annuit praeterea prima tempora, sed ad finem seipsum immutat. Ex quibus colligo supermonica[231] figmenta in cyphantis aperire fenestram. Sed ut ea figantur, recusant gesta Melosynes, quae cuiusmodi sunt, missa facimus. Sed ad naturam nymphididicam. Et ut in animis nostris concipiatur, atque ita ad annum aniadin[232] immortales perveniamus arripimus characteres Veneris, quos et si vos unà cum aliis cognoscitis, minimè tamen usurpatis. Idipsum autem absolvimus eo quod in prioribus capitibus indicavimus, ut hanc vitam securè tandem adsequamur, in qua aniadus dominatur ac regnat, et cum eo,

[231] Supermonica — от monere, «вдохновлять, внушать» и super «сверху, над»; таким образом, supermonicus означает «внушенный свыше».

[232] Это выражение нигде больше не засвидетельствовано; может быть истолковано как «время свершения».

cui sine fine assistimus, permanet. Haec atque alia arcana, nulla re prorsus indigent[233]. Et in hunc modum vitam longam conclusam relinquimus.

«И таким образом, чрез вмешательство Скайолов, отходит от нимфидической природы в иную трансмутацию [= принимает иной облик] Мелюзина, в каковой осталась бы она, когда бы одобрил сие тот трудный [= непреклонный] Адех, что правит смертью и жизнью Скайолов. И одобряет он начинания сии, однако ж под конец переменяется. Из чего заключаю я, что образы супермонические в кифантах окно отворяют. Но чтобы закрепиться, они [образы] должны отринуть лицедейства Мелюзиновы, каковые, чем бы ни были они, отметаем мы в природу нимфидическую. И чтобы ей [Мелюзине] зачаться в духе нашем, а нам, стало быть, бессмертными достигнуть года Аниадинова, хватаем мы знаки Венерины, которые, впрочем, вы почти не используете [или: не упоминаете], даже если сознаете себя заодно с другими. И на этом завершаем мы начатое в предшествующих главах рассмотрение того, как нам достигнуть, наконец, благополучно жизни той, в которой властвует и царит Аниад, и которая вовек пребудет с ним, с кем мы навек неразлучны. Эта и другие тайны ни в чем более не нуждаются. Завершив таким образом “Жизнь долгую”, мы ее теперь оставляем».

Gerardus Dorneus, Th. Paracelsi libri V. De vita longa, 1583, p. 178:

[Paracelsus] ait Melosinam, id est, apparentem in mente visionem... è nymphididica natura, in aliam transmutationem abire, in qua permansura[m esse], si modò difficilis ille Adech, interior homo vdl. annuerit, hoc est faverit: qui quidem utrunque efficit, videlicet mortem, et vitam, Scaiolarum, i. e. mentalium operationum. Harum tempora prima, i. e. initia annuit, i. e. admittit, sed ad finem seipsum immutat, intellige propter intervenientes ac impedientes distractiones, quò minùs consequantur effectum inchoatae, scl. operationes. Ex quibus [Paracelsus] colligit supermonica figmenta, hoc est, speculationes aenigmaticas, in cyphantis [vas

[233] Расхожее выражение, относимое алхимиками к Камню [смысл: sapienti sat].

stillatorium], i. e. separationum vel praeparationum operationibus, aperire fenestram, hoc est, intellectum, sed ut figantur, i. e. ad finem perducantur, recusant gesta Melosines, hoc est, visionum varietates, et observationes, quae cuius modi sunt [ait] missa facimus. Ad naturam nymphididicam rediens, ut in animis nostris concipiatur, inquit atque hac vita ad annum aniadin perveniamus, hoc est, ad vitam longam per imaginationem, arripimus characteres Veneris, i. e. amoris scutum et loricam ad viriliter adversis resistendum obstaculis: amor enim omnem difficultatem superat: quos et si vos unà cum alijs cognoscitis, putato characteres, minime tamen usurpatis. Absolvit itaque iam Paracelsus ea, quae prioribus capitibus indicavit in vitam hanc securè consequendam, in qua dominatur et regnat aniadus, i. e. rerum efficacia et cum ea is, cui sine fine assistimus, permanet, aniadus nempe coelestis. Haec atque alia arcana nulla re prorsus indignet.

«[Парацельс] говорит, что Мелюзина, т. е. появляющееся в мыслях видение... отходит от природы нимфидической в иную трансмутацию, в каковой осталась бы она, когда бы только этот трудный Адех, сиречь внутренний человек, сие одобрил, иными словами приветствовал; оный же есть причина смерти и жизни Скайолов, т. е. умственных операций. Их начинания, то бишь начатки, он одобряет, допускает, значит, однако ж под конец переменяется, на что показывает чье-то вмешательство, каковое препоны ставит и отвлекает, не давая начатому, т. е. операциям, осуществиться. Из чего [Парацельс] заключает, что образы супермонические, иначе сказать, умозрения загадочные, в кифантах [перегонных сосудах] окно, т. е. разумение, отворяют, а именно операциями разделения и приготовления; но чтобы закрепиться, довершиться, стало быть, должны они отринуть лицедейства Мелюзиновы, т. е. разного рода видения и наблюдения, каковые, чем бы ни были они, отметаем мы от себя. А чтобы она, воротившись к природе нимфидической, в духе нашем зачалась, и мы достигли бы таким путем года Аниадинова, т. е. жизни долгой чрез воображение, хватаем мы знаки Венерины, щит и панцирь любви, значит, дабы препятствиям вражьим мужественно противостать, ведь любовь побеждает любую трудность; каковые знаки, впрочем, вы почти не ис-

пользуете, даже если сознаете себя заодно с другими. Так завершает Парацельс начатое в предшествующих главах рассмотрение того, как нам достигнуть благополучно жизни той, в которой властвует и царит Аниад, иначе говоря, вещей энергия, и вовеки пребудет с ней он, с кем мы навек неразлучны, именно Аниад небесный. Эта и другие тайны ни в чем более не нуждаются»[234].

a. Мелюзина и процесс индивидуации

Но этот текст нуждается, пожалуй, в комментарии. Скайолы как четыре части, члена или эманации Антропоса суть также органы, через посредство которых он деятельно вторгается в мир явлений, или которыми он связан с этим миром[235], подобно тому как незримая quinta essentia (эфир) проявляется в этом мире в виде воспринимаемых чувствами четырех элементов, или наоборот, заново из них составляется. Поскольку Скайолы, как мы уже выяснили,— это также психические функции, то их следует понимать как проявления, или эманации, Единого, т. е. незримого Антропоса. В качестве функций сознания, в частности, как imaginatio, speculatio, phantasia и fides (согласно руландовскому и отчасти также дорновскому толкованию), Скайолы «вмешиваются», т. е. возбуждают и подстрекают Мелюзину — водяную фею, которая может принимать человеческий облик,— именно это и сделать: предстать в человеческом обличьи. Дорн под этим подразумевает некое «видение», предстающее духовному взору, а не проекцию на конкретную живую женщину. Эта последняя возможность как будто не учитывалась и самим Парацельсом, насколько мы знаем его биографию. Мадонна Полия в «Полифиле» наделяется достаточно высокой степенью реальности (гораздо большей, чем потусторонняя дантова Беатриче, но все же не такой, как Елена во второй части «Фауста»), однако и

---

[234] [Юнг отчасти передает общий смысл этих двух текстов, отчасти дословно переводит их на немецкий. Мы даем их полный русский перевод.]

[235] Параллелью здесь могут служить видения Бога в Книге Еноха 20, 2 f. Бог там четырехлик и окружен четырьмя ангелами Лица [Kautzsch II, p. 260].

она тает в воздухе, подобно сладкой грезе, с первыми проблесками зари первого майского дня:

«En ces éntrefaictes, et tout en un instant les larmes luy sortirent des yeux comme crystal, ou petites perles rondes, si que vous eussiez dict que c'estoient gouttes de rosee sur les feuilles d'une rose incarnaye espannie au lever du Soleil en la saison du mois de May. Et comme j'estois en ce comble de liesse, celle digne figure s'evanouit, montant en l'air ainsi qu'une petite fumee de Beniouyn: et laissa une odeur tant exquise que toutes les senteurs de l'Arabie heureuse ne s'y scauroient accomparer: le delicieux sommeil se separa de mes yeux. Le bel esprit se resolvant en l'air avec le delicieux dormr, tout se retira trop vistement, et s'enfuit en haste, disant: Poliphile mon cher amant Adieu»[236].

Полия тает в воздухе за миг до долгожданного соединения с возлюбленным. Елена же (во второй части «Фауста») утрачивает телесность лишь с исчезновением ее сына Эвфориона. Парацельс ясно дает почувствовать свадебное настроение своими «экзальтациями» Мая и упоминанием urtica и flammula, однако он совершенно пренебрегает возможностью проекции на конкретную личность или конкретно оформленный, персонифицированный образ; он избирает вместо этого легендарную фигуру Мелюзины. Последняя, впрочем,— вовсе не какая-нибудь аллегорическая химера или пустая метафора: она обладает особой психической реальностью «привидения», каковое по самой природе своей есть психически обусловленное видение, но вместе с тем, в силу присущей душе способности к имагинативной реализации,— и отчетливая объективная сущность наподобие сновидения, на время обратившегося в реальность. Фигура Мелюзины превосходно подходит для этой цели.

[236] *Le Songe de Poliphile,* fol. Q q I, p. 153ᵛ [Между тем совершенно внезапно на глаза ее навернулись слезы, точно кристаллы или маленькие круглые жемчужины, и вы могли бы подумать, что это капли росы на лепестках алой розы, раскрывшейся на восходе солнца в месяце мае. А я-то уже был на вершине блаженства, когда эта небесная фигура вдруг исчезла, поднявшись в воздух, словно струйка благовонного дыма, и оставила после себя такой запах, с которым не сравнились бы все благовония Счастливой Аравии: сладостный сон отлетел с моих век. Прекрасный дух таял в воздухе вместе со сладкой дремотой, слишком уж быстро пропадая из виду; и вот, стремительно ускользая, она проговорила: «Полифил, мой дорогой возлюбленный, прощай!»].

Анима принадлежит к тем «пограничным явлениям», которые происходят главным образом в совершенно особых психических ситуациях. Подобные ситуации всегда характеризуются более или менее внезапной ломкой образа или стиля жизни, которые до этого казались необходимым условием и фундаментом всего индивидуального существования. Когда разражается подобная катастрофа, для человека не только отрезаны все пути к отступлению в прошлое, но и нет, кажется, никакого пути для движения вперед, в будущее. Он оказывается один на один с беспросветной и непроницаемой тьмой, чья бездонная пустота внезапно заполняется неким видением, осязаемым присутствием какого-то чуждого, но способного прийти на помощь существа: так для человека, долгое время проведшего в полном одиночестве, безмолвие и темнота вдруг зримо, слышимо и осязаемо оживают, а неведомое в нем самом подступает к нему в каком-то неведомом обличьи.

Эта особенность феномена анимы присутствует и в сказании о Мелюзине. Эммерих, граф Пуатье, усыновляет Раймонда, сына своего бедного родственника. Приемные отец и сын ладят друг с другом. Однажды на охоте, гоня вепря, они оторвались от свиты и заблудились в густом лесу. Наступила ночь, они разожгли костер, чтобы согреться. Вдруг откуда ни возьмись выскакивает загнанный вепрь и бросается на Эммериха. Раймонд ударяет зверя мечом, но по роковой случайности клинок отскакивает и смертельно ранит Эммериха. Безутешный Раймонд вскакивает в седло и гонит коня сам не знает куда. Спустя какое-то время он выезжает на поляну с источником. Там он находит трех прекрасных женщин, одна из них — Мелюзина. Ее мудрый совет спасает Раймонда от бесчестья и незавидной судьбы изгнанника.

Раймонд легенды оказался как раз в описанной нами ситуации: разрушилось все устройство его жизни, перед ним не осталось ничего, кроме пустоты и беспросветности. Именно в этот момент появляется судьбоносная анима, архетип объективной души, коллективного бессознательного. В сказании Мелюзина наделяется то рыбьим, то змеиным хвостом; она наполовину человек, наполовину животное. Иногда она вообще предстает

только в змеином обличьи. Очевидно, у этого сказания кельтские корни[237], но сам мотив встречается на большей части обитаемой земли. Он не только пользовался исключительной популярностью в средневековой Европе, но обнаруживается также в Индии, в предании об Урваши и Пururавасе, упоминаемом уже в «Сатапатха-Брахмане»[238]. Встречается он и у североамериканских индейцев[239]. Мотив получеловека-полурыбы — практически повсеместно распространенный тип. Особого упоминания заслуживает сообщение Конрада Вецерия, согласно которому Мелюзина («Melyssina») явилась с острова в океане, где живут девять сирен, владеющих, помимо всего прочего, искусством менять и принимать любое обличье[240]. Это сообщение представляет особый интерес, поскольку Парацельс упоминает наряду с Мелюзиной и «Syrena»[241]. По-видимому, данная традиция восходит к Помпонию Меле, который именует остров «Sena», а обитающих на нем существ — «Senae». Они вызывают бури, могут менять облик, излечивают неизлечимые болезни и провидят будущее[242]. Так как serpens mercurialis алхимиков нередко обозначался как virgo и (еще до Парацельса) изображался в виде Мелюзины, способность последней менять обличья и врачевать недуги весьма многозначительна, поскольку этими же самыми особенностями подчеркнуто характеризовался и Меркурий. С другой стороны, Меркурий часто изображался и в виде старца Гермеса (Трисмегиста), откуда явствует, что в символической феноменологии Меркурия сливаются два эмпирически необычайно распространенных архетипа анимы и мудрого старца[243]. Оба — δαιμονες, ниспосылающие откровение, а в форме Меркурия представляют собой панацею. Меркурий постоянно получал такие обозначения, как versatilis, versipellis, mutabilis, servus (или cervus) fugitivus, Протей и т. п.

Алхимики, а с ними и Парацельс, часто, наверное,

---

237 Grimm, *Deutsche Mythologie* I, p. 361 [«галльские»]

238 *Sacred Books of the East* XXVI, p. 91.

239 Baring-Gould, *Curious Myths of the Middle Ages* II, p. 238

240 Urstisius, *Scriptores Germaniae* в: Baring-Gould, l. c., p. 218.

241 *Paragranum*, Strunz, p. 105.

242 I в. по Р. Х. *De situ orbis*, III, ср. 6 (в: Dinan. *Monumenta historica celtica* I p. 62)

243 Ср. *Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten*

оказывались перед темной бездной незнания: не в силах продолжать работу, они, по их собственному признанию, были вынуждены ждать какого-то откровения, озарения, несущего помощь сна. По этой самой причине им нужен был «служебный дух», familiaris, или παρεδρος; о заклинании такого духа говорится в «Греческих магических папирусах». Змеиный облик божества откровения и духов вообще — универсальный тип.

Впрочем, Парацельс ничего, кажется, не знал о каких-либо психологических предпосылках. Появление и превращение Мелюзины он соотносит с «вмешательством» Скайолов, движущих духовных сил, берущих начало в homo maximus. Именно им было подчинено Деяние, поскольку оно нацелено на возвышение человека до сферы Антропоса. Работа философствующего алхимика, несомненно, имела целью более высокое самоосуществление, создание homo maior, как называл его Парацельс, т. е. индивидуацию, как сказали бы мы сегодня. Уже одна лишь эта цель с самого начала сталкивала алхимиков с так пугавшим их всех *один*очеством, при котором компанию себе составить можешь «только» ты сам. Алхимик в принципе работает совершенно один. Он не создает никакой школы. Этого принципиального одиночества вкупе с его поглощенностью бесконечно темной работой достаточно для того, чтобы активизировать бессознательное, т. е., как говорит Дорн, привести в действие imaginatio, силой воображения вызвать к жизни такие вещи, которых прежде, очевидно, вовсе не было. В таких условиях и возникают «умозрения загадочные» — образы фантазии, в которых бессознательное делается зримым и постижимым: поистине «spiritales imaginationes». Мелюзина поднимается из своего водного царства и принимает «человеческий облик», по возможности вполне конкретный, как в первой части «Фауста», где безысходность героя толкает его в объятья Гретхен. Скорее всего, Мелюзина осталась бы в этом облике, но разражается катастрофа, после которой Фауст еще глубже уходит в мир магии: Мелюзина превращается в Елену, но и в этом облике не остается навсегда, ибо все надежды на конкретизацию оказываются разбиты, как реторта гомункула — о трон Галатеи. В действие вступает иная сила: «difficilis ille Adech», который «под конец

переменяется». Этот больший человек «препятствует нашему замыслу»; ибо самому Фаусту надлежит перемениться, в смерти обратившись в младенца, в того puer aeternus, которому истинный мир будет показан лишь после того, как он отринет от себя все корыстные вожделения. «Misero... mortales, quibus primum ac optimum thesaurum... natura recusavit, puta naturae lumen!»[244]

Это Адех, внутренний человек, направляет своими Скайолами замысел адепта и показывает обманчивые образы, из которых тот выведет ложные заключения, создав себе из них ситуации, о преходящем и непрочном характере которых он и не догадывается. Не знает он и того, что, стучась в двери неведомого, он подчиняется закону внутреннего, грядущего человека, и что он непослушен этому закону всякий раз, когда хочет обеспечить себе своей работой какую-либо долговечную выгоду или собственность. Нет, его *Я,* этот фрагмент личности, здесь ни при чем; но некая целостность, частью которой он является, стремится трансформироваться из латентного состояния бессознательного и приблизиться к осознанности себя самой.

Gesta Melosynae — обманчивые образы фантазии, в которых высочайший смысл смешан с пагубнейшей бессмыслицей, настоящее покрывало Майи, манящее и сбивающее смертных с пути истинного. Мудрец из этих образов извлечет «супермоническое», т. е. внушенное свыше; все осмысленное и ценное он извлекает как в процессе дистилляции[245], ловя драгоценные капли liquor Sophiae в подготовленный для этого сосуд своей души, где они «отворяют окно» его разумению, т. е. просвещают его. Здесь Парацельс намекает на процесс дискриминации и разделения, т. е. критического суждения, отделяющий плевелы от злаков,— это необходимая часть разбирательства с бессознательным! Чтобы поглупеть, не надо никакого искусства; все искусство в том, чтобы извлечь из глупости мудрость. Глупость — мать мудрых,

244 [Жалкие смертные, кому природа отказала в первом и лучшем из сокровищ, а именно в свете природном! — *Vita longa,* Sudhoff III, p. 287. Цитата из Дорна: l. c., p. 178.]

245 «Так дух этот извлекается и отделяется от другого духа, и тогда спагирик получает vinum salutatis, какового многие философы домогались» (*Deutsche Originalfragmente,* Sudhoff III, p. 305).

не смышленость. Закрепление («ut ea figantur») алхимически относится к Камню, психологически же — к укреплению «нрава». Дистиллят или экстракт должны быть «закреплены», обратиться в «крепкое» убеждение и прочное содержание.

b. Hieros gamos вечного человека

Мелюзина, обманчивая Шакти, должна вернуться в водное царство, иначе работа не достигнет своей цели. Ей больше не следует маячить перед адептом, соблазняя его своими жестами, она должна обратиться в то, чем и всегда-то была: в часть его целостности[246]. В качестве таковой Мелюзина должна возникнуть перед его внутренним взором («ut in animis nostris concipiatur»). Это ведет к соединению сознания и бессознательного, соединению, которое всегда было налицо бессознательно, но всегда отрицалось односторонней установкой сознания. Благодаря этому союзу возникает целостность, которую интроспективная философия и мудрость всех времен и народов обозначала символами, именами и понятиями, чья множественность поистине неисчерпаема. «Mille nomina» заслоняют от нас тот факт, что эта coniunctio уже не подразумевает нечто дискурсивное; это попросту непередаваемое переживание, к самой природе которого относится чувство непоколебимой вековечности и вневременности.

Не стану повторять здесь того, что сказал на этот счет в другом месте. Так или иначе, не столь важно, что именно мы об этом говорим. Парацельс, впрочем, добавляет еще один намек, который я не могу обойти молчанием: «characteres Veneris»[247].

---

[246] Кажущееся противоречие между двумя задачами: отвергнуть gesta Melosynes и в то же время ассимилировать аниму, объясняется тем, что gesta имеют место в состоянии одержимости анимой, отчего им и надлежит воспротивиться. В результате анима оттесняется во внутренний мир, где она функционирует как система, осуществляющая посредничество между *Я* и бессознательным, так же как персона посредничает между *Я* и окружающим миром

[247] Здесь стоит вспомнить о «planetarum signacula et characteres» Агриппы [*De occulta philosophia*, lib. I, cp. 66 f., p. LXXXVIIf.], которые запечатляются при рождении на человеке, как и на всех других вещах. Но человек, в

Как фея вод Мелюзина близко родственна Моргане, «Морерожденной», чей античный, восточный аналог — «Пенорожденная» Афродита. Соединение с олицетворенным женской фигурой бессознательным есть, как уже отмечалось, почти что эсхатологическое переживание, отраженное, в частности, в апокалиптическом γαμος του αρνιου (nuptiae Agni, бракосочетании Агнца), христианской форме священного брака (hieros gamos). Вот соответствующее место: «[И слышал я как бы голос многочисленного народа, как бы шум вод многих, как бы голос громов сильных, говорящих: аллилуйя! ибо воцарился Господь Бог Вседержитель. Возрадуемся и возвеселимся и воздадим Ему славу;] ибо наступил брак Агнца, и жена Его приготовила себя. И дано было ей облечься в виссон чистый и светлый; виссон же есть праведность святых. И сказал мне *Ангел:* напиши: блаженны

отличие от них, обладает способностью опять уподобиться звездам: «Potest enim animus noster per imaginationem vel rationem quadam imitatione, ita alicui stellae conformari, ut subito cuiusdem stellae muneribus impleatur» [Ведь дух наш, пользуясь воображением или же рассудком, может посредством подражания настолько уподобиться какой-нибудь звезде, что тотчас исполняется дарований звезды оной] ...[l. c., p. LXXXVIII:] «Debemus igitur in quovis opere et rerum applicatione vehementer affetare, imaginari, sperare firmissimeque credere, id enim plurimum erit adiumento... animum humanum quando per suas passiones et affectus ad opus aliquod attentissimus fuerit, coniungi ipsum cum stellarum animis, etiam cum intelligentiis: et ita quoque coniunctum causam esse ut mirabilis quaedam virtus operibus ac rebus nostris infundatur, cum quia est in eo rerum omnium apprehensio et potestas, tum quia omnes res habent naturalem obedientiam ad ipsum, et de necessitate efficaciam, et movent ad id quod desiderat nimis forti desiderio. Et secundum hoc verificatur artificium characterum, imaginum, incantationum et sermonum». [Посему должны мы во всяком деле и вещей применении ревностно на это уповать, надеяться, воображать себе и крепко верить в это, ибо может это оказать нам большую помощь... Дух человеческий, когда он через страсти свои, равно как и действия, сосредоточивается на камом-либо деле, должен соединяться с духами звезд, даже с их интеллигенциями; а когда сосредоточился — быть причиной тому, чтобы некая сила чудесная вливалась в дела и вещи наши, потому как, с одной стороны, есть в ней всех вещей постижение и власть над ними и, с другой стороны, все вещи естественным образом выказывают ей повиновение и с необходимостью действуют и движутся к тому, чего пожелает она своим неизмеримо сильным желанием. Соответственно, мы находим здесь подтверждение действию знаков, образов, заклинаний и слов] ...[l. c., p. LXXXIX:] «Animus enim noster quando fertur in aliquem magnum excessum alicuius passionis vel virtutis, arripit saepissime ex seipso horam vel opportunitatem fortiorem... hic est modus per quem invenitur efficacia (operationum)». [Ибо когда дух наш захвачен великим преизбытком той или иной страсти или добродетели, он очень часто в себе самом улучает наилучший момент или возможность... таков способ, каким обнаруживается действенность этих операций.]

званные на брачную вечерю Агнца. И сказал мне: сии суть истинные слова Божии. Я пал к ногам его, чтобы поклониться ему; но он сказал мне: смотри, не делай сего; я сослужитель (συνδουλος) тебе и братьям твоим [, имеющим свидетельство Иисусово. И Богу поклонись, ибо свидетельство Иисусово есть дух пророчества]»[248].

Обращающийся к Иоанну Ангел на языке Парацельса — homo maior, Адех. Мне едва ли нужно напоминать, что как богиня любви Венера теснейшим образом связана с переднеазиатской Астартой, иерогамные празднества в честь которой были известны каждому. Переживание соединения, в конечном счете лежащее в основе этих брачных торжеств, равнозначно объятию и слиянию двух душ в весенней exaltatio, в «истинном Мае», удавшемуся исцелению, казалось бы, неисцелимой раздвоенности, расколовшей целостность отдельного существа. Это единство объемлет множественность всех существ. Вот почему Парацельс говорит: «Si vos una cum aliis cognoscitis»[249]. Адех — не только *моя* самость, но и самость моих братьев: «Conservus tuus sum et fratrum tuorum»[250]. Вот особое определение переживания coniunctio: *самость, объемлющая меня, объемлет также многих других,* ибо бессознательное, «conceptum in animo nostro», мне не принадлежит и не является моей собственностью: оно везде и повсюду. Это парадоксальным образом — квинтэссенция индивида и в то же время — коллектив.

Участники брака Агнца погружаются в вечное блаженство; они «девственники» и «искуплены из людей»[251]. У Парацельса цель искупления — annus aniadin: время свершения, царство Прачеловека.

с. Дух и природа

Но почему все-таки Парацельс не воспользовался христианскими образами, которые столь отчетливо выражают ту же самую мысль? Почему место Мелюзины

[248] *Откр.* 19, 6—10. [Неполная цитата Юнга дополнена текстом в квадратных скобках.]
[249] [Если вы сознаете себя заодно с другими...]
[250] [*Откр.* 19, 10.]
[251] *Откр.* 14, 4.

заступает античная богиня любви и почему это не брак Агнца, а hieros gamos Марса и Венеры, как явствует из содержащихся в тексте намеков? Причина, видимо, та же, что побудила Франческо Колонна, автора «Гипнэротомахии», изобразить Полифила ищущим свою возлюбленную Полию не у Богоматери, но у Госпожи Венеры. По той же причине в «Химической свадьбе»[252] Христиана Розенкрейца отрок ведет героя в подземелье Венеры, на дверях которого медными буквами[253] выведена тайная надпись. В подземелье они видят треугольное надгробие с медным сосудом посередине, и в нем стоит ангел, держащий в руках дерево, с которого в сосуд непрерывно падают капли. Надгробие поддерживается тремя животными: орлом, волом и львом[254]. Отрок объясняет, что под этой плитой погребена Госпожа Венера, сгубившая уже немало высокородных людей. Спустившись еще ниже, они заходят в комнату Венеры и видят спящую на своем ложе богиню. Отрок нескромно стягивает с богини покров, открывая всю ее неприкрытую красоту[255].

---

[252] [День пятый,] p. 76 ff.

[253] Медь (cuprum) — металл Венеры Киприды.

[254] Нижняя триада соответствует Троице в вышних. Орел, вол и лев — териоморфные символы троих Евангелистов. Ангел как четвертый символ стоит особняком, как дьявол — рядом с христианской Троицей. Переворачивание моральных ценностей: злое наверху предстает добрым внизу, и наоборот.

[255] В «Метаморфозах» Апулея процесс спасения начинается в тот миг, когда философу, превращенному из-за своей распутной жизни в осла, удается съесть венок из роз, вырвав его из рук жреца Исиды. (Розы — цветы Венеры.) Он посвящается в таинства Исиды, которая в качестве Богини-матери (mater spiritualis) соответствует Mater Gloriosa из второй части «Фауста». Ср. следующие аналогии между молитвой Mater Gloriosa в конце «Фауста» и молитвой Исиде в «Метаморфозах»:

Blicket auf zum Retterblick,	Tu quidem sancta, et humani generis humani sospitatrix...
Alle reuig Zarten, Euch zu seligen Geschick	dulcem matris affectionem miserorum casibus tribuis... ac ne momentum quidem tenue, tuis transcurrit beneficiis otiosum;
Dankend umzuarten!	quin mari terraque protegas homines, et, depulsis vitae procellis salutarem porrigas dextram, qua Fatorum etiam inextricabiliter contorta retractas licia, Fortunae tempestates mitigas, et stellarum noxios meatus cohibes.
Werde jeder bessre Sinn Dir zum Dienst erbötig! Jungfrau, Mutter, Königin, Göttin, bleibe gnädig!	Ergo, quod solum potest, religiosus quidem, sed pauper alioquin, efficere, curabo; divinos tuos vultus, numenque sanctissimum intra pectores mei secreta conditum perpetuo custodiens, imaginabor.

Античный мир вбирал в себя природность и целый ряд спорных вещей, на которые христианство просто *должно было* закрыть глаза, если не хотело безнадежно скомпрометировать надежность и твердость духовной точки зрения. Никакой свод уголовных законов, никакой моральный кодекс, никакая тончайшая казуистика никогда не смогут окончательно рубрицировать и справедливо разрешить все заблуждения, коллизии долга и невидимые трагедии природного человека в его столкновении с требованиями культуры. «Дух» — это один аспект, природа — другой. «Naturam expellas furca, tamen usque recurret!»[256] Природа *не должна* выиграть игру, но она *не может* ее проиграть. И всякий раз, когда сознание застревает на четко определенных, чересчур резко очерченных понятиях, попадаясь в ловушку им же самим выбранных законов и правил,— а это происходит неминуемо и относится к самой сущности цивилизованного сознания,— на передний план выступает природа со своими неизбежными требованиями. Природа — не только материя, но также и дух. Если бы это было не так, тогда единственным источником духа оказался бы человеческий разум. Большая заслуга Парацельса в том, что он принципиальным образом и гораздо основательнее, чем его предшественник Агриппа, выделил значимость «света природного». Lumen naturae — природный дух, чье удивительное и исполненное значения действие мы можем наблюдать в проявлениях бессознательного, коль скоро психологическая наука достигла понимания

[Гёте, l. c., Акт 5, Горные ущелья, лес, скалы, пустыня: «Подымите к небу взгляд, / Души грешниц младших, / Возведенные в разряд / Возрожденных падших. / Ты ж их покаянья дань / Возрасти сторицей / И заступницей им стань, / Дева, мать, царица!» (пер. Б. Пастернака).— *Metamorphoseos*, lib. XI, 25: «О святейшая, человеческого рода избавительница вечная, смертных постоянная заступница, что являешь себя несчастным в бедах нежной матерью... даже минута не протекает, твоих благодеяний лишенная: на море и на суше ты людям покровительствуешь, в жизненных бурях простираешь десницу спасительную, которой рока нерасторжимую пряжу распускаешь, ярость Судьбы смиряешь, зловещее светил течение упрощаешь... Что ж, постараюсь выполнить то единственное, что доступно человеку благочестивому, но неимущему: лик твой небесный и божественность святейшую в глубине моего сердца на веки вечные запечатлею и сберегу» (пер. М. А. Кузмина).]

[256] [«Вилой природу гони, она все равно возвратится» (Horatius, *Epistulae*, I, x, 24; пер. Н. С. Гинцбурга).]

того, что бессознательное — не просто какой-то «подсознательный» довесок к сознанию или даже выгребная яма сознания, но, скорее, практически полностью автономная психическая система, которая частью функционально компенсирует отклонения и односторонности сознания, частью же выправляет их, иногда и насильственным путем. Известно, что сознание может с таким же успехом отклониться в естественность, или природность, как и в духовность,— это только логическое следствие его относительной свободы. Бессознательное не ограничивается лишь инстинктивными и рефлекторными процессами подкорковых центров; оно простирается и за пределы сознания и предвосхищает своими символами грядущие сознательные процессы.

Убеждения и моральные ценности не имели бы никакого смысла, если бы в них не верили и не наделяли их *исключительной* значимостью. И, однако, это чисто человеческие и обусловленные эпохой объяснения и утверждения, о которых мы совершенно твердо знаем, что они могут подвергнуться многочисленным модификациям, как это уже случалось в прошлом и снова может произойти в будущем. Сколь часто такое происходило за последние два тысячелетия! Убеждения обеспечивают надежную колею только для определенных отрезков пути, но затем наступает болезненное изменение, которое воспринимается как порча и разложение, пока не укоренится новое убеждение. Поскольку существенные черты человеческой природы практически всегда остаются одними и теми же, некоторые моральные ценности пользуются вечной значимостью. Но и самое скрупулезное соблюдение заповедей не помеха какой-нибудь более утонченной мерзости, а куда более высокий принцип христианской любви к ближнему, случается, приводит к таким запутанным коллизиям долга, что частенько их неподдающийся распутыванию клубок можно лишь разрубить весьма нехристианским мечом.

d. Церковное таинство и алхимическое деяние

Парацельс, как и многие другие, *не мог* воспользоваться христианской символикой, потому что христианская формула неизбежно подсказала бы христианское же решение, подведя тем самым именно к тому, чего требовалось избежать. Природа и ее особенный «свет» — вот что следовало признать, вот с чем нужно было жить наперекор тому воззрению, которое нарочито закрывало на них глаза. Происходить это могло лишь под покровом тайны (arcanum). Но мы не должны представлять себе дело так, будто Парацельс или другие алхимики просто взяли да и выдумали некую арканную терминологию с целью зашифровать свое новое учение. Подобная затея предполагает наличие ясных воззрений и четко сформулированных понятий. Но об этом не было и речи: ни один алхимик никогда не знал ясно, о чем, собственно, говорит в конечном счете его философия. Это лучше всего доказывает тот факт, что всякий мало-мальски оригинальный мыслитель измышлял собственную терминологию, так что ни один из них не понимал другого вполне, и для одного Луллий был обскурантом и шарлатаном, а Гебер — авторитетом, другому же Гебер казался неким сфинксом, а Луллий, напротив,— источником всяческого просвещения. Так и с Парацельсом; нет никаких оснований предполагать, что за его неологизмами стоят какие-то ясные, но сознательно скрываемые понятия. Напротив, вероятнее то, что своими бесчисленными арканными терминами он пытался уловить нечто для него непостижимое и при этом хватался за любой символический намек, который предлагался бессознательным. Новый мир естествознания все еще пребывал в дремотном состоянии становления — некий чреватый будущим туман, в котором неведомые фигуры искали для себя подходящей словесной оболочки. Парацельс вовсе не цеплялся за прошлое и изначальное; скорее, за неимением чего-либо подходящего в настоящем, он использовал все оставшееся от прошлого, чтобы придать новую форму обновленному архетипическому содержанию. Если бы алхимики чувствовали серьезную

потребность в реанимации прошлого, то их ученость легко позволила бы им воспользоваться неисчерпаемым кладезем ересиологии. Но я обнаружил лишь *одного* автора (XVI века), который с внутренним содроганием сознается в том, что ему пришлось прочитать «Panarium» Епифания. Не обнаружить нам и тайных следов гностического словоупотребления, хотя от бессознательных параллелей буквально в глазах рябит.

В нашем тексте ясно дается понять, что описываемая процедура ведет к обретению не более и не менее чем бессмертия («affirmo eum immortalem esse» и «ad annum aniadin immortales perveniamus»[257]). Но ведь есть лишь *один* путь к этой цели, и проходит он через Таинства Церкви. В тексте этому пути — меньше словом, чем делом — противопоставлено «таинство» алхимического Деяния, впрочем, без малейших признаков размежевания с христианской точкой зрения.

Какой же путь Парацельс считал истинным? Или истинными в его глазах были оба пути? Видимо, верно последнее, а все прочее он «оставляет обсудить теоретикам».

Остается неясным, что именно подразумевается под «characteres Veneris». Столь ценившийся Парацельсом сапфир[258], желтофиоль (petraea lutea), ladanum, ambra и muscus принадлежат, согласно Агриппе[259], Венере. Богиня в нашем тексте ставится, несомненно, на более высокую ступень, соответствующую ее античным эпитетам docta, sublimis, magistra rerum humanarum divinarumque и т. п.[260] К ее characteres, безусловно, принадлежит и любовь в самом широком смысле, так что Дорн не ошибается, истолковывая «знаки Венерины» как amor. «Щит и панцирь», однако, больше подходят Марсу — но, в кон-

[257] [Ср. с. 145 настоящей статьи.]

[258] *Paragranum,* Strunz, p. 77: «Ибо прежде сапфира не было никакого arcanum». Dorneus, *Theophrasti Paracelsi libri* V. *De vita longa,* lib. II, p. 72: «...ad Cheyri, et ad sapphiricum Anthos referenda sunt, id est, ad binos illos philosophorum preciosos lapides». [Их следует отослать к Хейри и Цветку сапфирову, т. е. к этим двум драгоценным каменьям философов.] Bodenstein, *Onomasticon* [p. 19]: «Materia sapphyrea, liquidum illud, in quo non est materia peccans» [Сапфирическая материя, та жидкость, в коей нет никакой вредной материи].

[259] *Occulta phil.*, lib. I, cp. 28, p. XXXIV.

[260] [Ученая, возвышенная, учительница всех вещей человеческих и божественных.] Carter, *Epitheta Deorum,* s. v. Venus [p. 100 ff.].

6 Зак. 155

це концов, была ведь и Venus armata[261]. Дорн, хотя он и был последователем Парацельса, занимал тем не менее решительную христиански-полемическую позицию по отношению к некоторым основоположениям алхимии, в частности, противопоставляя троичность четверичности, так что ему очень кстати оказалась христианская amor proximi, вооруженная против всяческого зла. Но если говорить о самом Парацельсе, то такое толкование сомнительно; термин «Venus» указывает в совсем ином направлении, и притом христианские дары благодати были неотъемлемой частью его католического вероисповедания, так что ему незачем было христианизировать amor. Какая-нибудь Venus magistra или Афродита Урания, даже София, как будто лучше вяжутся с мистерией света природного. Слова «minime tamen usurpatis»[262] могли бы также означать намек на скромность, тогда эпизод с Венерой из «Химической свадьбы» приобрел бы для толкования этого темного места больший вес, нежели благонамеренная попытка Дорна замять суть дела.

Заключение трактата с упоминанием «бесконечной» жизни под владычеством Аниада снова очень напоминают «Откровение» 20, 4: «Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет». Как мы знаем, vita longa длится тысячу лет; тогда annus aniadin будет соответствовать «тысячелетнему царству» «Апокалипсиса».

Подводя итог, я хотел бы отметить, что обзор тайного учения Парацельса, который я попытался здесь наметить, показывает вероятность того, что наряду с врачом и христианином в нашем авторе громко заявлял о себе и философствующий алхимик, который, стремясь добраться до последних следствий и аналогий, пытался проникнуть в божественные тайны. Параллелизм с mysteria fidei christianae, который мы можем воспринимать лишь как опаснейший конфликт, не казался ему какой-то гностической ересью, несмотря на ошеломляющее сходство с таковой; для него, как и для всех алхимиков, параллелизм этот свидетельствовал, скорее, о вверенной человеку задаче довести до совершенства вложенную в природу волю Божью — поистине сакраментальный труд.

---

[261] l. c.

[262] [Ср. с. 145 настоящей статьи.]

На вопрос «Hermeticus es, ut videris» он вместе с Лазарелло мог бы ответить: «Christianus ego sum, o rex, et Hermeticum simul esse non pudet»[263].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Я давно уже сознавал, что алхимия не только мать химии, но и предшественница современной психологии бессознательного. Таким образом, *Парацельс видится нам первопроходцем не только в области химической медицины, но и в сферах эмпирической психологии и психотерапии.*

Может, пожалуй, показаться, что я слишком мало сказал о самоотверженном враче и христианине Парацельсе и слишком много — о той темной тени, о том другом Парацельсе, чья душа вплеталась еще одной прядью в удивительный поток духовной жизни, который, истекая из древнейших истоков, устремился после него в далекое будущее. Но — ex tenebris lux — именно его поглощенность магией позволила Парацельсу открыть грядущим столетиям двери к реальной природе. В нем, как и во многих выдающихся фигурах Ренессанса, сосуществовали христианский и архаически-языческий человек, удивительным и величественным образом составляя вместе некое конфликтное целое. Хотя он уже нес в себе роковой конфликт, все же от болезненного переживания раскола между наукой и верой последующих веков он был избавлен. Как человек он имел *одного отца,* но как дух — *двух матерей.* Его дух был героический, поскольку творческий, а неотвратимая судьба такого — бремя прометеевской вины. Вековой конфликт, разразившийся на исходе XVI века, живой образ которого стоит у нас перед глазами в лице Парацельса, есть неизбежное условие более высокой сознательности; ибо за анализом, разложением, всегда следует синтез, составление, и разделенное на более низкой ступени всегда воссоединяется на более высокой.

---

[263] *Lodovici Lazareli poetae christiani ad Ferdinandum regèm dialogus, cui titulus Crater Hermetis* в: Reitzenstein, *Poimandres,* p. 320. [Ты, видать, герметик? — Христианин я, о король, и не стыжусь одновременно быть герметиком.]

ПАРАЦЕЛЬС КАК ВРАЧ[1]

Кто более или менее знаком с произведениями того великого врача, о котором мы сегодня вспоминаем, понимает, что в одном выступлении просто невозможно даже с приблизительной полнотой изложить все то, что сделало его имя бессмертным. Он был подобен мощному урагану, который сорвал с места и собрал в одну кучу все, что только двигалось. Как извергающийся вулкан, он смешивал и разрушал, но также оплодотворял и оживлял. Невозможно воздать ему по заслугам: его всегда можно либо переоценить, либо недооценить, и потому мы всегда остаемся недовольны своими собственными попытками в достаточной мере ухватить хотя бы часть его сущности. Даже если ограничиться описанием лишь «врача» Парацельса, его можно рассматривать в столь многих плоскостях и в столь разных образах, что любая попытка такого описания останется лишь жалким фрагментом целого. К тому же писательская плодовитость мало способствовала уяснению бесконечно запутанных материй, а еще менее способствовал этому тот факт, что вопрос о подлинности некоторых важных его произведений окутан мраком, не говоря уже о многочисленных противоречиях и буйно разросшейся таинственной терминологии, превращающей его в одного из крупнейших «tenebriones»* эпохи. Все у него

[1] Доклад, прочитанный по случаю 400-й годовщины со дня смерти Парацельса в Schweizerische Gesellschaft zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften на ежегодном собрании Naturforschende Gesellschaft 7 сентября 1941 г. в Базеле. Впервые опубликован в: *Schweizerische medizinische Wochenschrift* LXXXI/40 (Basel, 1941). Далее в: Jung C. G., *Paracelsica. Zwei Vorlesungen über den Arzt und Philosophen Theophrastus.*

* Темные, таинственные лица (*лат.*).

принимает грандиозные размеры, можно даже сказать, все у него преувеличено. Долгие, сухие пустыни дикой болтовни чередуются с оазисами бьющего через край духа, светоносная способность которого потрясает и богатство которого столь велико, что никак не удается избавиться от неприятного чувства, что где-то упущено главное.

К сожалению, я не могу похвастаться тем, что являюсь специалистом по Парацельсу и поэтому обладаю полным знанием «Opera omnia Paracelsi». Если человек находится в таком положении, что вынужден читать еще что-то помимо Парацельса, то ему вряд ли возможно обстоятельно проработать 2600 страниц фолианта в издании Хузера 1616 г. или даже еще более подробное полное собрание сочинений, выпущенное Зудхоффом. Парацельс — это море или, менее уважительно, хаос, и поскольку он был исторически ограниченной человеческой личностью, его можно назвать плавильным горном, в который люди, боги и демоны чудовищного времени — первой половины XVI в., каждый по отдельности, влили свой металл. Первое, что бросается в глаза при чтении его произведений,— его желчный и сварливый темперамент. По всем направлениям он злобно борется против врачей-школяров, так же как и против их авторитетов — Галена, Авиценны, Разеса и всех им подобных. Исключение составляют (наряду с Гиппократом) лишь алхимические авторитеты — такие, как Гермес, Архелай, Мориенус и др., которых он цитирует доброжелательно и с уважением. Вообще он не борется ни против астрологии[2] и астрономии, ни против народных суеверий. По последней причине его произведения представляют собой кладезь фольклора. Кроме теологических трактатов, лишь очень немногие из работ, несомненно принадлежащих перу Парацельса, не содержат свидетельств его фанатичного соперничества со школьной медициной. Вновь и вновь мы наталкиваемся на аффективные высказывания, выдающие его горечь и личную обиду. Ясно видно, что речь идет уже не о деловой критике, а скорее о выражении многих личных

[2] Т. е. не борется принципиально. Он недвусмысленно выступает против определенного суеверного злоупотребления астрологией.

разочарований, которые, пожалуй, особенно горьки, так как у него нет понимания своей собственной вины. Я выделяю это обстоятельство не для того, чтобы разъяснить его личную психологию, а для того, чтобы указать на одно из главных впечатлений, возникающих у читателей парацельсовых произведений. На каждой странице, можно сказать, так или иначе выступает человеческое, порой слишком человеческое начало этой столь сильной и своеобразной личности. Ему приписывают девиз: «Alterius non sit, qui suus esse potest» — «Пусть не принадлежит другому тот, кто может принадлежать самому себе», и если для этого требуется безоглядная, даже брутальная воля к независимости, то у нас поистине имеется достаточно литературных и библиографических доказательств существования таковой. Этому бунтарскому упрямству и жестокости противостоят, как это и должно быть, с одной стороны, его неизменная приверженность церкви, с другой — его чуткое и проникновенное отношение к больным, особенно к больным, лишенным средств.

С одной стороны, Парацельс — приверженец традиций, с другой — революционер. Он консервативен по отношению к основным истинам церкви, астрологии и алхимии, скептически и бунтарски настроен против мнений школьной медицины, причем и в практическом, и в теоретическом отношениях. Последнему обстоятельству, по-видимому, он в первую очередь обязан своей известностью, ибо лично мне кажется затруднительным указать, какие другие врачебные открытия *принципиального характера* можно приписать Парацельсу. Кажущееся нам сегодня таким важным включение хирургического искусства в поле зрения медицины для Парацельса означало отнюдь не создание новой науки, а лишь использование искусства цирюльников и фельдшеров наряду с искусством повивальных бабок, ведьм, волшебников, астрологов и алхимиков. Мне кажется, я должен просить прощения у своих читателей за еретическую мысль, что сегодня Парацельс, несомненно, заступился бы за такие искусства, которые медицина, представленная в университетах, исключает из ряда серьезных, например, остеопатию, магнитопатию, иридодиагностику, всякого рода монодиеты, знахарство и т. д. Представим себе на мгно-

вение эмоциональное состояние наших клиницистов на заседании факультета, в котором участвуют также ординарные профессора иридодиагностики, магнитопатии и Christian Science, и мы, безусловно, поймем неприязненные чувства ученых базельского университета при виде того, как Парацельс сжигал классические учебники медицины, читал лекции на немецком языке и вместо престижного одеяния медика появлялся на улицах в непристойном халате лаборанта. С величием базельской карьеры «лесного осла из Айнзидельна» (как его прозвали) было очень быстро покончено. Фантастический ореол парацельсовского духа все-таки оказался не под силу тогдашнему врачу-бюргеру.

Мы имеем драгоценное свидетельство врача-современника, а именно ученого доктора медицины Конрада Геснера из Цюриха, в виде письма по-латыни к императорскому придворному врачу Крато фон Крафтхайму от 16 августа 1561 г.[3] Письмо, правда, написано через 20 лет после смерти Теофраста, но дышит еще атмосферой парацельсовской деятельности. Геснер отвечает на заявление Крато о том, что у него нет списка парацельсовских произведений и что он не стремится к тому, чтобы таковой иметь, так как считает Теофраста совершенно недостойным быть упомянутым среди приличных авторов, даже среди христиански или просто граждански порядочных людей (pios saltem civiliter), какими могут быть и язычники. Он-де и его ученики — арианские еретики. Он якобы был магом и общался с демонами. «Житель Базеля Каролостадиус,— продолжает Геснер,— именуемый Боденштайн[4], несколько месяцев тому назад прислал сюда для напечатания трактат Теофраста «De anatome corporis himani». Он <scilicet Theophrastus> насмехается в нем над врачами, которые изучают отдельные части тела и тщательно описывают их местоположение, форму, число, устройство, но пренебрегают главным, а именно — к каким звездам и регионам неба принадлежит каждая часть».

Сообщение Геснера заканчивается лаконичным пред-

---

[3] Epistolarum Conradi Geßneri, libri III, fol. 2^{v-r}.

[4] Адам фон Боденштайн, издатель «Vita longa» и ученик Парацельса в Базеле.

ложением: «Sed Typographi nostri imprimere noluerunt — но наши печатники отказали в напечатании». Из этого видно, что Парацельс не относился к числу «boni scriptores»*. Он даже находился под некоторым подозрением в разного рода колдовстве и, что еще хуже, его подозревали в арианской ереси[5]. Оба обвинения касались преступлений, каравшихся в то время смертью. При таких обвинениях становится несколько более понятным так называемая охота к перемене мест, или неусидчивость Парацельса, которая всю жизнь нигде не давала ему покоя, а гоняла его из города в город через пол-Европы. С полным на то основанием он должен был заботиться о своей шкуре. То, в чем Геснер обвиняет «Anatome corporis humani», справедливо, поскольку Парацельс, действительно, насмехался над начинавшимися тогда вскрытиями тел, так как врачам-де все равно в разрезанных органах ничего не видно. Для него важнейшими были космические соответствия в том виде, как он находил их в астрологической традиции. Учение об «Astrum in corpore»** — это даже его основная и излюбленная идея, которую мы везде встречаем в различных модификациях. Будучи верным воззрению на человека как на микрокосм, он и в тело людей помещает «небосвод», называя его «Astrum», или «Sydus». Для него это было эндосоматическое небо, движение звезд которого не совпадает с астрономическим небом, а возникает вместе с индивидуальным гороскопом («Ascendenten», или «Horoscopus»).

Пример Геснера показывает нам, как оценивал Парацельса его влиятельный коллега-современник. Теперь попытаемся восстановить образ *врача* Парацельса из его собственных произведений. Для этого я хотел бы, насколько возможно, предоставить слово самому Мастеру, но поскольку это слово «несколько старомодно и по-немецки грубо», а помимо этого и изобилует странными новообразованиями, то мне то и дело придется вмешиваться со своими комментариями.

Одной из задач врача является владение специфиче-

[5] Сам Парацельс упоминает об упреке в «ереси» в «Das Buch Paragranum», p. 18.

* Хорошие авторы (*лат.*).

** Небосвод в теле (*лат.*).

скими знаниями. Парацельс также разделял это мнение[6]. Он учился, кажется, в Ферраре и получил там степень доктора медицины. Там его снабдили знанием тогдашней классической медицины Гиппократа, Галена и Авиценны, после того как он от своего отца уже получил определенное предварительное образование. Послушаем теперь, что он говорит об «искусном» враче. В «Buch Paragranum» мы читаем[7]: «Что такое искусность врача? Это если он знает, что полезно нечувствительным <невоспринимаемым> вещам / и что им противно / что морским чудовищам / что рыбам / что зверям приятно и неприятно / что здоровое и нездоровое: это искусные вещи / касающиеся естественных вещей. Что еще? Благословение от ран и их силы / откуда или из чего они берутся / что, кроме того, есть: что есть Мелозина / что есть Сирена / что есть Пермутацио, Трансплантацио и Трансмутацио / и как охватить совершенным разумом: что над природой / что над родом / что над жизнью / что есть видимое / что есть невидимое / что дает сладость и что горечь / что дает вкус / что такое смерть / что полезно рыбаку / что кожевнику / что дубильщику / что красильщику / что кузнецу по металлу / что кузнецу по дереву* / что должно быть в кухнях / что в подвале / что в саду / что принадлежит времени / что знает охотник / что знает шахтер / что подобает деревенскому священнику / что подобает другим / в чем нуждается военный человек / что делает мир / что причина духовного / что мирского / что дает каждое сословие / что есть каждое сословие / в чем истоки всякого сословия / что такое Бог / что такое дьявол / что есть яд / что есть противоядие / что в женщинах / что в мужчинах / каково отличие между женщинами и девственницами / между желтым и бледным / между белым и черным / между красным и блеклым / между всеми вещами / почему один цвет тут / другой там / почему короткое / почему длинное / почему благополучное / почему отсут-

---

[6] Правда, с одним странным ограничением! Так, Парацельс говорит, что «сочиненный» врач во сто крат больше нуждается в прилежании, чем естественный, так как к последнему все приходит, очевидно, из «естественного света».

[7] p. 105.

* Имеется в виду столяр или плотник.

ствующее: и как посвященность эту отыскать во всех вещах».

Эта цитата нас, так сказать, одним махом вводит в типично парацельсовскую эмпирию: мы видим его странствующим студентом вместе со всяким «бродячим людом» на проселочной дороге, он заходит к деревенскому кузнецу, который, будучи медицинским авторитетом, знает всякого рода заговоры от крови и ран. Он слушает крепкую «латынь» охотников и рыбаков*, чудесные истории о земных и водных животных, например, об испанской черной казарке, которая при разложении превращается в черепаху, или о плодородии ветра в Португалии, создающего мышей в копне сена, надетой на палку[8]. Паромщик ему рассказывает о Лоринде, вызывающем таинственный «крик и шум воды»[9]. Животные больны и лечатся, как люди, более того, от шахтеров можно услышать о болезни металлов, о проказе меди и подобных вещах[10]. Все это должен был знать врач. Он должен был знать о чудесах природы и о странном соответствии между человеческим микрокосмом и большим миром, и притом не только с видимым универсумом, но и с невидимыми космическими «arcanis», с тайнами. Мы сразу встречаемся с подобным чудодейственным существом, а именно с Мелозиной, о которой врач также должен знать. Мелозина — волшебное существо, принадлежащее, с одной стороны, к фольклору, о чем говорит уже имя, а с другой — к тайному алхимическому учению Парацельса, о чем свидетельствует также ее упоминание в связи с permutatio и transmutatio. Согласно его воззрению, Мелозины живут в крови, и поскольку кровь является древнейшим вместилищем души, то можно предположить, что она выступает как своего рода anima vegetativa**. По сути, она

---

[8] *Liber Azoth,* p. 578. Он утверждал, будто бы сам видел превращение испанской казарки.

[9] *De Caducis,* Paragr. II, p. 253 ff.

[10] *Paragranum.* «Leprositas aeris», кстати,— известное алхимическое представление. «Лишь ржавчина придает монете ценность» (*Гёте,* Фауст. Часть 2).

* В немецком языке слово «латынь» в сочетании со словами «охотник», «рыбак» и т. д. означает выдумку, сильное преувеличение, фантастическую побасенку и пр.

** Растительная душа (*лат.*).

есть не что иное как вариант spiritus mercurialis*, который в XIV—XV вв. тоже изображали в виде женщины-монстра. К сожалению, я не могу здесь подробно останавливаться на этом образе, столь важном для парацельсовского учения о чудодейственных таинственных средствах. Он увел бы нас слишком глубоко в тайны алхимической спекуляции. Но если мы хотим изобразить подлинного Парацельса, то нельзя по меньшей мере не упомянуть и о сокровенных сторонах этого средневекового ума.

Обратимся вновь к нашей специальной теме, т. е. к искусству врача, каким его видит Парацельс! В книге «Buch Paragranum» говорится: врач «видит и знает все болезни вне человека»[11], а в другом месте: «врач должен вырасти из внешних вещей / не из человека»[12]. «Поэтому благодаря глазам растет врач / и сквозь внешнее он видит сокрытое за ним / что означает: из внешнего он познает внутреннее. Только внешние вещи дают познание внутреннего / иначе не может быть познана ни одна внутренняя вещь»[13]. Это должно означать, что врач получает свое знание о болезнях не столько от самого больного, сколько из других, кажущихся не связанными с ним природных явлений, прежде всего из алхимии. «Если он этого не знает,— говорит Парацельс,— то он не знает таинства: и если он не знает, что делает медь / и от чего зарождаются купоросы / то он не знает / что вызывает проказу: Если он не знает, откуда берется ржавчина на железе / то он и не знает, от чего появляются гнойники: Если он также не знает, что вызывает землетрясения / то он и не знает, откуда холодные боли. Внешнее учит и указывает, откуда происходят недуги у человека / и сам человек не показывает свой недуг»[14].

Отсюда видно, что врач, например, из болезней металлов познает болезни людей. Вообще врач должен быть *алхимиком.* Он должен использовать scientia Alhimiae не так, «как действуют момпельерские аптекари... со своими грязными кухнями»,— это «половые тряпки / так что

[11] *Paragranum,* p. 33.
[12] l. c., p, 39.
[13] l. c., p. 53.
[14] l. c., p. 35.
* Меркуриальный дух (*лат.*).

даже свиньи предпочитают жрать грязь»[15]. Он должен знать здоровье и болезни элементов[16]. «Species Lignorum, Lapidum, Herbarum» *в том же соотношении* содержатся *также и в человеке,* поэтому врач все это должен знать. Золото, например, в человеке является «естественным укрепляющим средством»[17]. Существует «внешнее искусство алхимии», а также «алхимия микрокосма», в качестве которой выступает процесс пищеварения. Желудок, по Парацельсу,— это алхимик в животе. Прежде всего врач должен знать алхимию, чтобы производить медикаменты, в частности, так называемые чудодейственные средства, такие, как «Aurum potabile» и «Tinctura Rebis», «Tinctura procedens», «Elixir Tincturae» и все остальные[18]. И, как это часто бывает, Парацельс, «не зная как», насмехается над самим собой, но говорит он об академических врачах: «Вы для всех арго / и сделали для себя странные словари и вокабуляры / кто это увидит / тот не может уйти не обманутым / и вы пошлете его с таким странным арго в аптеку / а ведь у него в саду нашлись бы средства получше»[19]. Чудодейственные средства играют большую роль в парацельсовской терапии (особенно при лечении душевных болезней!). Они получаются в результате алхимической процедуры. «Ибо в arcanis,— говорит он,— туф становится гиацинтом / пирит — алебастром, валун — гранатом / глина — благородным болусом, песок — жемчугом / крапива — манной, копыта — бальзамом. В этом основа описания вещей / на этом врач и должен основываться»[20]. И наконец, Парацельс восклицает: «Разве не правда / что Плиний так и не подтвердил ни одного опыта? Что он тогда писал? То, что услышал от алхимиков. Если ты не ведаешь и не знаешь, кто они, то ты Hümpelartzt*»[21]. Кроме того, врач нуждается в алхимических знаниях, чтобы из болезней минералов диагностировать болезни людей per analogiam. И наконец, *он сам* subiectum, т. е. предмет алхимического процесса пре-

[15] *Labyrinthus medicorum,* Kp. V, p. 166.
[16] l. c., Kp. III, p. 158 ff.
[17] l. c., Kp. IV, p. 161.
[18] *De morbis amentium tractatus secundus,* Kp. VI, p. 73.
[19] *Paragranum,* p. 32.
[20] l. c., p. 65.
[21] l. c., p. 80 и исходное положение на p. 83.
* Буквально: «хромающий врач» (*нем.*).

вращений. Благодаря ему он «поспевает», т. е. становится зрелым.

Это трудное для понимания замечание опять-таки относится к учению о таинстве. Ведь алхимия — не просто химическое предприятие в нашем смысле, а — быть может, в еще большей степени — философская процедура преобразования, т. е. своеобразный вид йоги, поскольку и йога нацелена на душевные изменения. По этой причине алхимики и усматривали параллель между transmutatio и христианско-церковной символикой превращения.

Врач должен быть не только алхимиком, но и *астрологом*[22]. Ибо вторым источником познания для него выступает *небосвод,* или *небо.* В «Labyrinthus medicorum» Парацельс говорит, что звезды в небе «надо свести вместе», и врач должен «из этого понимать суждение небосвода»[23]. Без искусства трактовки астрологических констелляций врач — «псевдомедик». Ведь небосвод — это не просто космическое звездное небо, а corpus, который, в свою очередь, является частью или внутренним содержанием видимого человеческого тела. «Там, где лежит Corpus,— говорит он,— там и собираются орлы... Там, где находится лекарство, там и собираются врачи»[24]. Небосводный «Corpus» представляет собой телесное соответствие[25] астрологическому небу. И поскольку астрологическая констелляция позволяет поставить диагноз, она одновременно дает представление о терапии. В этом смысле «лекарство и находится на небесах». Врачи «собираются» вокруг небосводного «Corpus», как орлы вокруг падали, потому что, как говорит Парацельс в этом не очень-то аппетитном сравнении, «падаль естественного света» пребывает на небесах. Иными словами, «Corpus sydereum» — это *источник озарения* со стороны «Lumen naturae», «естественного света», который играет самую большую роль не только в описаниях на-

---

[22] Парацельс, собственно, не делает разницы между астрономией и астрологией.

[23] Гл. II, p. 156.

[24] l. c., p. 157.

[25] «Corpus» в человеке соответствует верхнему созвездию (*Paragranum,* p. 49). Как на небе, так и в теле звезды свободно парят, они не смешаны и имеют невидимые влияния, как и чудодейственные средства (l. c., p. 50).

шего автора, но и во всем способе его мышления. Интуитивная формулировка этого воззрения, по моему скромному мнению,— наиболее значимое явление в истории духа, поэтому не стоит косо смотреть на бессмертную позднюю славу Парацельса. Это воззрение, правда, повлияло на современное ему и еще больше на последующие поколения так называемых мистических мыслителей. Но дремлющее в нем общефилософское и специально-гносеологическое значение еще не исчерпало высших возможностей своего развития. Об этом еще предстоит сказать будущему.

Врач должен познать это внутреннее небо. «Ибо если он небо знает лишь снаружи / он остается астрономом или астрологом: но если он это упорядочит внутри человека / он знает два неба. Оба делают врача знающим относительно той части / которая касается высших сфер. Но внутри врача должно быть в полной мере заложено / чтобы он знал Caudam Droconis* в человеке / и знал Овна и Полярную ось / знал его полуденную линию / его ориент / его окцидент». «Во внешнем он видит внутреннее». «Итак, в человеке небосвод / как на небе / но не из одного куска / их два. Ибо рука / разделившая свет и тьму / и рука, сделавшая небо и землю / сделала то же самое внизу в микрокосме / взяла из верхнего / и включила в кожу человека / все, что охватывает небо. Поэтому и для нас внешнее небо путеводитель по небу внутреннему: кто же тогда может быть врачом / не зная внешнего неба? Ведь в данном небе мы / и оно лежит перед нашими глазами: и небо внутри нас / не лежит перед нашими глазами / а за глазами / поэтому мы его можем и не видеть. Ибо кто смотрит вовнутрь сквозь кожу? Никто»[26].

Здесь невольно вспоминается знаменитое кантовское изречение о «звездном небе надо мной» и «моральном законе внутри меня», «категорический императив» которых в психологическом плане полностью заменил стоическое heimarmene, принуждение звездами. Не подлежит сомнению, что на интуицию Парацельса здесь повлияла

[26] *Paragranum*, p. 52 f.

* «Хвост дракона» («cauda draconis»; нынешнее название созвездия — Дракон; расположено между созвездиями Большой и Малой Медведиц).

основная герметическая идея о «небе наверху, небе внизу»[27]. Он, вероятно, видел в своей концепции внутреннего неба извечный образ, данный в силу своей вечной природы не только ему, но и многим другим в разные времена и в разных местах. В каждом человеке, говорит он, есть свое особое небо, целое и невредимое. «И ребенок / который будет зачат / уже имеет свое небо»[28]. «Каково большое небо / таким оно запечатлевается при рождении»[29]. Человек имеет «своего отца... в небе / и также в воздухе / и есть ребенок, сделанный и рожденный из воздуха и небосвода». Есть Млечный путь на небе и внутри нас. Галактика проходит через живот[30]. В человеческом теле также имеются полюса и Зодиак. «Так, требуется / чтобы врач познавал / понимал и знал / восход зодиакальных созвездий / конъюнкции / экзальтации планет / и так далее и все констелляции: и если он знает это в отце снаружи / то отсюда следует / как оно возникает внутри человека / ибо число людей очень велико / и их много: где ему найти небо внутри каждого из них с его соответствием / где здоровье / где болезни / где начала / где исход / где конец / где смерть. Ибо небо есть человек / и человек есть небо / и все люди — одно небо / и небо — только один человек»[31]. Так называемый «отец на небе» и есть само звездное небо. Небо — это homo maximus и corpus sydereum и, если так можно сказать, является представителем homo maximus в индивиде. «Так вот: человек не родился из человека: ибо в первом человеке не было предчеловека / а креатура / и из кре-

[27] Парацельс был, во всяком случае, знаком с текстом «Tabula smaragdina», классического авторитета средневековой алхимии. Текст звучит: «Quod est inferius, est sicut quod est superius. Quod est inferius, est sicut quod est inferius. Ad perpetranda miracula rei unius» («Что внизу, то и наверху. Что наверху, то и внизу. Да свершится чудесным образом единство»).

[28] *Paragranum,* p. 57.

[29] l. c., p. 57.

[30] l. c., p. 48. Ср. наглядное изложение в: *De ente astrali* (*Fragmenta ad Paramirum,* p. 112 f.): «Мир есть дух / и туман / в котором мы живем, равно как птица, во времени. Не одни звезды / или луна / и т. д. составляют небо / но есть звезды у нас / также делающие его / которых мы не видим и которые в нас... Duplex est Firmamentum, Coeli et Corporum, et illa habent concordantiam ad inuicem, et non Corpus ad Firmamentum... (Твердь небесная раздвоена на небеса и тело, и они согласуются друг с другом, а не тело — с небесной твердью...) сила человека идет из верхнего небосвода / и вся его сила в нем состоит / как последний силен или слаб: так и небосвод в теле...»

[31] *Paragranum,* p. 56.

атуры возник Limbus / и Limbus стал человеком / и человек остался Limbus'ом. Так как он им остался / то он должен / поскольку он замкнут кожей (и никогда вовнутрь не заглядывает / и действия не видны в нем) он должен быть воспринят из отца / а не из самого себя. Тогда внешнее небо и его небо — одно небо / но две части. Как отец и сын — двое / так и анатом / познающий одного / познает и другого»[32].

Небесный отец, т. е. собственно великий человек, также впадает в болезнь, из чего можно вывести диагноз и прогноз для человека. Небо же, как говорит Парацельс, само себе врач, «как собака для своих ран», к человеку же это не относится. Поэтому, говорит он, человек «обязан своему отцу болезнями и здоровьем. И видит / этот член создан Марсом / этот Венерой / этот Луной» и т. д.[33] Это, очевидно, означает, что врач должен усматривать болезнь и здоровье исходя из состояния отца, т. е. неба. Звезды, соответственно, этиологичны. «Подходите,— говорит он,— ко всем инфекциям через звезды / ведь от звезд они затем переходят к людям: т. е. / что на небе / то происходит и с человеком. Но дело не в том / что небо побуждает человека изнутри: и из-за этого мы не должны производить шума и дыма: Но звезды в человеке / так распорядилась рука Бога / должны повторить / что наружное небо начинает и рождает / так будет затем и в человеке. Если Солнце светит сквозь стекло / Луна дает свет на Землю: не это портит тело человека / вызывая болезни. Так же как маловероятно, что Солнце попадает в это самое место / так и звезды не попадают в человека / и их лучи человеку ничего не дадут: ибо это должны делать Corpora / а не лучи / Это — Corpora Microcosmi Astralia / наследующие род отцовский»[34]. «Corpora Astralia» равнозначны уже упомянутому corpus sydereum sive astrale. В другом месте он говорит: «от отца идут болезни»[35], а не из человека, так же как и древесный червь не происходит из древесины.

Небосвод имеет значение не только для диагноза и

[32] l. c., p. 55.
[33] l. c., p. 60.
[34] l. c., p. 54.
[35] l. c., p. 48.

прогноза, но и для *терапии*. «Ибо отсюда возникает причина / если небо к тебе неблагосклонно / и не хочет терпеть твое лекарство / то ты ничего не сделаешь: небо должно тебя терпеть. Поэтому искусство заключено не в том / что ты должен говорить: Меллисса — материнская травка / полынь от головы: так говорят неразумные. Это заложено в Венере и Луне: если ты их хочешь иметь / так, как ты предполагаешь / то ты должен иметь благосклонное небо / иначе не произойдет никакого действия. В этом заблуждение / чересчур распространенное в медицине: дай лекарство / поможет, так поможет. Таким практическим искусством обладает каждый крестьянский батрак / для этого не требуется ни Авиценна, ни Гален»[36]. Если врач установит верную связь между corpus astrale, т. е. физиологическим Сатурном, а именно, селезенкой, или Юпитером, т. е. печенью, и небом, то он, как говорит Парацельс, «на правильном пути». «И если он потом сумеет звездный Марс и выросший Марс <т. е. corpus astrale> подчинить друг другу / и склонить и сравнить: то в этом заключается ядро / которое еще ни один врач с древних времен и до меня не раскусил. Именно так понимается то, что лекарства должны приготавливаться в звездах и что они становятся звездами. И если верхние звезды делают больными и умерщвляют / то они же и делают здоровыми. И если что-то должно случиться / то оно не случается без звезды. Так должно произойти со звездами / т. е. приготовление должно проводиться так / что таким же образом лекарства изготовляются небом»[37]. Врач «должен узнать род лекарств по звездам / таким образом, чтобы сверху и снизу были звезды. Итак, поскольку лекарство без неба будет ничем / то оно должно проводиться через небо». Это значит, что астральные воздействия должны управлять алхимической процедурой или же приготовлением чудодейственных средств. Так, Парацельс говорит: «И движение неба изучает ход и режим огня в Athanar[38] / ибо добродетель / лежащая в сапфире, дается небом через растворение / коагуляцию / и фиксацию»[39]. Относительно практического применения

---

[36] l. c., p. 73.
[37] l. c., p. 72 f.
[38] Атанор — алхимическая печь.
[39] *Paragranum*, p. 77.

лекарств он говорит, что лекарства находятся «в воле звезд / и вводятся и управляются звездами. Что относится к мозгу / Луной привносится в мозг: что относится к селезенке / в селезенку привносится Сатурном: что относится к сердцу / Солнцем привносится к сердцу: и также Венерой к почкам / Юпитером к печени / Марсом к желчи. Так не только с этими / но и со всеми остальными / сложно перечислить»[40].

Названия болезней также следует ставить в отношение к астрологии — например, анатомию, под которой, как было уже отмечено, Парацельс понимает не что иное как астрофизиологическую структуру человека, а отнюдь не то, что понимал под этим Везалий. Согласно Парацельсу, анатомию следует понимать как «соглашение с мировой машиной». Недостаточно разрезать тело, «как крестьянину увидеть Псалтырь»[41]. «Анатомия» для него означает нечто вроде анализа. Так, он говорит, что «магия есть медицинская анатомия... и так магия расчленяет все corpora лекарства»[42]. Но анатомия означает для него и нечто вроде припоминания изначально врожденных знаний человека, открывающихся ему через естественный свет. В «Labyrinthus medicorum» он говорит так: «Во скольких стараниях и трудах нуждался Mille Artifex[43] / чтобы вывести эту анатомию из памяти человека / чтобы он забыл о благородном искусстве / и заставил его фантазировать / в чем нет искусства / и таким образом время на земле проходит без пользы. Ибо кто ничего не знает / тот ничего не любит... но кто понимает / тот любит / запоминает / видит»[44].

Относительно названий болезней он считал, что они должны выбираться по Зодиаку и планетам и звучать примерно так: Morbus leonis, sagittarii, Martis и т. д. Но сам он этого придерживался очень условно. Вообще, он часто забывал, как назвал какой-то предмет, и изобретал затем для него новое название, что, кстати говоря, отнюдь не облегчает понимание его произведений.

---

[40] l. c., p. 73. Здесь также речь идет о древних алхимических представлениях.
[41] *Labyrinthus medicorum*, Kp. IV, p. 162.
[42] l. c., Kp. IX, p. 177.
[43] Дьявол.
[44] *Labyrinthus medicorum*, Kp. IX, p. 178.

Таким образом, мы видим, что у Парацельса этиология, диагноз, прогноз, терапия, патологическая терминология, фармакология и изготовление лекарств и равным образом, last not least*, факты практики находятся в непосредственной связи с астрологическими данными. Так, он призывает своих коллег: «Все вы врачи и, значит, должны ориентироваться в знаниях / чтобы знать истоки счастья и несчастья: если вы этого не сможете / так откажитесь от медицины»[45]. Это может также примерно означать, что при невыгодных обстоятельствах, которые следует вычислять из гороскопа больного, врач имеет возможность вовремя уйти, что, ввиду жестокости тогдашних времен, имело смысл, как мы знаем из биографии великого Кардано.

Однако врач должен быть не только алхимиком и астрологом, но и *философом*. Что же Парацельс понимает под «философией»? Предвосхищая ответ на этот вопрос, заметим, что философия в его понимании не имеет ничего общего с нашей трактовкой этого предмета. У него речь идет, как мы сказали бы, об оккультных вещах. Не забывайте, что Парацельс — насквозь алхимик и занимается старой натурфилософией, которая, вопреки современному мнению, имела гораздо меньшее отношение к мышлению, чем к *переживанию*. В алхимической традиции выражения philosophia, sapientia и scientia в существенной степени идентичны. Хотя их, с одной стороны, используют как абстрактные идеи, с другой стороны, они странным образом мыслятся как вещественные или хотя бы как содержащиеся в веществе[46] и по нему получают свои названия. Они выступают как ртуть или Меркурий, свинец или Сатурн, золото или aurum non vulgi, соль или sal sapientiae, вода или aqua permanens и т. д. Это означает, что данные вещества — чудодейственные средства и что философия, как и они,— также чудодейственное средство. Практически все сводится к тому, что философия как

---

[45] *Paragranum,* p. 67.

[46] С этим связано своеобразное, но характерное использование языка, как, например, «Illud corpus scientiae, congregans illam» («Это тело есть место знания, в котором то собирается воедино») и т. д. (Mylius, *Philosophia reformata,* p. 123).

* Последнее по счету, но не по важности (*англ.*).

бы скрывается в веществе, а поэтому ее можно в веществе и отыскать[47]. Речь идет, как видно, о психологических проекциях, т. е. о первобытном состоянии духа, еще явно существовавшем во времена Парацельса, главным симптомом которого является *бессознательное тождество* субъекта и объекта.

Мне показалось необходимым заранее сделать эти замечания, так как они, наверное, облегчат понимание парацельсовского понятия философии. Так, Парацельс спрашивает: «Что же такое природа, если не философия?»[48] Она в человеке и вне его. Она как зеркало, которое состоит из четырех стихий, ибо в стихиях отражается микрокосм[49]. Его можно познать по его «материи»[50], т. е. из «материи» стихий. Есть, собственно говоря, «две философии» (!), а именно философии верхних и нижних сфер. В нижней речь идет о рудных жилах (minera), в верхней — о звездах[51]. Последняя и есть, собственно говоря, астрономия, откуда следует, что у Парацельса понятие философии очень мало отличается от понятия scientia. Это становится совершенно ясно, когда мы слышим, что в философии речь идет о земле и воде, а в астрономии — о воздухе и огне[52]. Философия — это познание нижней сферы. Она, как и scientia, врождена всем живым существам; так, грушевое дерево приносит груши только благодаря своей scientia. Она — «влияние», скры-

---

[47] *Liber quartorum* (X в.) прямо говорит об «извлечении мысли». Соответствующий текст гласит: «Sedentes flumina Eufrates, sunt Caldaei, stellarum periti, et judiciorum earum, et sunt priores, qui adinvenerunt extrahere cogitationem» [На реке Евфрат обитают халдеи, сведущие в звездах, разбирающиеся в атмосферных явлениях, и они — самые первые, которые додумались выяснить, что такое мышление]. Этими жителями берега Евфрата являются, вероятно, сабеи или харраниты, ученой деятельности которых мы обязаны сообщением целого ряда естественнонаучных трактатов александрийского происхождения. Как и у Парацельса, мы уже здесь находим связь алхимического превращения с влиянием звезд. Так, (в том же месте) читаем: «Qui sedent super flumina Eufrates, converterunt corpora grossa in speciem simplicem, cum adiutorio motus corporum superiorum» [«Те, что обитают на реке Евфрат, приводят грубые тела в простой вид при помощи движения небесных тел»] (*Theatrum chemicum,* Bd. V, p. 144). Ср. по поводу «extrahere cogitationem» парацельсовское «attrahere scientiam atque prudentiam» («производить знание и рассудительность»).

[48] *Paragranum,* p. 26.

[49] l. c., p. 26.

[50] l. c., p. 28.

[51] l. c., p. 13, далее p. 33.

[52] l. c., p. 47.

тое в природе. Она также скрыта в человеке, и требуется «магия», чтобы это чудодейственное средство раскрылось. Все остальные, по его словам,— «пустая фантазия / и глупости / на которых растут фантасты». Этот дар (donum) scientia следует возвести «в алхимически высшую степень»[53]. Это означает, что scientia, как и химическое вещество, дистиллируется, сублимируется, субтилизируется. Если «scientiae природы» нет во враче, то, говорит он, «колеблешься туда-сюда / и ничего точно не знаешь / кроме болтовни своей пасти»[54].

Таким образом, неудивительно, что философия выступает также в качестве практики. В трактате «Fragmenta Medica» Парацельс говорит: «В философии находится познание / всего земного шара / посредством практики. Ибо философия не что иное / как практика земного шара, или сферы... Философия изучает силу и свойства земных / водяных вещей... поэтому я тебе говорю о философии / что одинаковым образом в земле / и в человеке есть философ. Ибо есть философ земли / есть — воды» и т. д.[55] Итак, в человеке есть «философ» в том же смысле, как и алхимик, в роли которого, как мы слышали, выступает не что иное как желудок. Но ту же функцию можно найти и у земли, из которой в случае чего тоже можно «вытянуть» философию. Это имеется в виду в нашем тексте под practica globuli, которая ведь означает алхимическую обработку *massa globosa**, т. е. *prima materia***, собственно чудодейственной субстанции. Таким образом, философия представляет собой алхимический метод[56]. Философское познание для Парацельса фактически является активностью объекта, поэтому он его и называет «подбрасыванием». «Дерево... без алфавита дает название дерева», и оно как бы говорит, что́ оно есть и что́ содержит, точно так же как и звезды, которые тоже

---

[53] *Labyrinthus medicorum*, Kp. VI, p. 168 f.

[54] l. c., Kp. VI, p. 170.

[55] *Fragmenta medica*, liber quatuor columnarum medicinae, p. 132.

[56] И в этом вопросе Парацельс оказывается консервативным алхимиком. Уже в древности алхимия обозначала свой четвероякий подход как τετραμερεῖν τὴν φιλοσοφὶαν — «деление философии на четыре части» (Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, III, XLIV, 5, p. 219).

* Земной массы (*лат.*).

** Первичной материи (*лат.*).

содержат свое «небосводное суждение». Таким образом, Парацельс может говорить, что «Archasius» человека[57] притягивает «scientiam atque prudentiam»[58]. Более того, он признает с большой скромностью: «Что изобретает человек сам / или через самого себя? Недостаточно, чтобы даже пришить заплатку к штанам»[59]. К тому же немалое число врачебных искусств «открыто дьяволом и духами»[60].

Я не хочу приводить слишком много цитат. Из сказанного должно быть ясно, что и *философия* врача представляет собой таинство. Поэтому почти само собой разумеется, что Парацельс был большим поклонником *магии* и *искусства каббалистики,* «Cabal». Если врач не знает магии, «то он сумасшедший и блаженный в медицине / более направлен на обман, нежели на правду... Магия <ему> преподаватель... и педагог»[61]. В соответствии с этим Парацельс и разработал наброски многих амулетов и печатей[62], при этом не без собственной вины нажив дурную славу колдуна. О будущих врачах он говорит, и это прогнозирование будущего для него очень характерно: «Они будут геомантами / они будут адептами / они будут археями / они будут спагириками / у них будет квинтэссенция»[63] и т. д. Если сбылась химическая

[57] «Archasius», вероятно, идентичен «Archeus», внутреннему жизненному теплу, так называемому Vulcanus. Он, кажется, расположен в животе, где отвечает за пищеварение и производит «пищу», наподобие того как «Archeus Terrae» — металлы. Он — алхимик земли, градуирующий «минеральный огонь в горах» (*De transmutationibus rerum naturalium,* lib. VII, 305). Но и эта идея неоригинальна. Мы ее находим уже в харранитском «Liber quartorum». «Archeus» там называется «Alkian» или «Alkien». «Alkian est... spiritus nutriens et regens hominem, per quem fit conversio nutrimenti, et generatio animalis, et per ipsum consistit homo...» [«Алкиен — это... дух, питающий и управляющий человеком, благодаря ему происходит обращение питательных веществ и порождение живых существ и благодаря ему формируется человек...»] (*Theatrum chemicum,* Bd. V, p. 152). «Alkien terrae est Alkien animalis: In finibus terrae... sunt vires..., sicut vires animalis [sic] quas vocant medici alkien» [«Алкиен земли есть Алкиен живых существ: есть в земле... производящие силы..., например, производящие силы живых существ, которые врачи называют Алкиеном»] (l. с., p. 191).

[58] *De vita longa,* lib. I, Kp. IX, p. 177.

[59] *Paragranum,* p. 98.

[60] *Von dem Podagra,* p. 145.

[61] *Labyrinthus medicorum,* Kp. IX, p. 177.

[62] *Archidoxis magicae,* Huser II, Zehender Theil: catalogus (см. также: Sudhoff XVI, p. 437 ff.).

[63] *Paragranum,* p. 21.

греза алхимии, то Парацельс чутко предугадал сегодняшнюю химическую медицину.

Прежде чем закончить свое слишком общее изложение, мне хотелось бы выделить один из весьма важных аспектов терапии Парацельса, а именно *психотерапевтический*. Парацельс еще знает древнейший метод *заговаривания болезней,* красноречивые примеры которого содержит уже древнеегипетский «Papyros Ebers»[64]. Парацельс называет этот метод «Theorica». Есть, правда, по его словам, Theorica Essentiae Curae и Theorica Essentiae Causae, но, как он поспешно добавляет: «Theorica curae et causae содержатся друг в друге и взаимосвязаны». То, о чем врач должен говорить больному, следует из *собственного состояния врача:* «Он должен быть совершенным, иначе он ничего не сможет сделать». «*Свет природы*» должен руководить им, он должен поступать интуитивно, ибо лишь благодаря иллюминации «Textus libri Naturae» станет понятным. «Theoricus medicus» поэтому должен говорить о Боге, ибо Бог создал врача[65] и лекарства, и, подобно тому как теолог берет свою истину из откровений Священного писания, врач черпает свою из «света природы». Theorica для него — «Religio medica». Он дает пример того, как следует пользоваться Theorica, т. е. как говорить с пациентом: «Или если есть человек, страдающий водянкой, то говорят / что печень у него простыла / и т. д. И также: у них есть склонность к водянке; этих слов слишком мало. Но если ты говоришь / это не теоретическое семя, оно становится дождем / дождь падает сверху вниз / из промежуточных пространств в такие-то и такие-то части, и таким образом из семени / становится вода / прудом / озером: так ты попал в точку. Потом вы видите ясное красивое небо / в котором нет облаков: в одно мгновение / появляется маленькое облако / оно разрастается и приумножается так, что в течение часа становится большим дождем / градом / ливнем / и т. д. Также и мы должны теорети-

[64] III в. до Р. Х. Ср. Ebers, *Papyros Ebers. Das hermetische Buch über die Arzneimittel der alten Ägypter.*

[65] Бог якобы больше всех факультетов любит медицинский. Поэтому врач не должен быть «человеком в маске», а должен быть подлинным (*Paragranum,* p. 95.).

зировать, из основы медицины / где болезнь / как нарисованная»[66]. Ясно, что такое суггестивное обращение должно подействовать на больного. Метеорологическое сравнение предрасполагает к осадкам: сейчас откроются шлюзы тела, и ascites* вытечет. Подобную психическую стимуляцию никоим образом нельзя недооценивать и для телесных болезней, и я убежден, что немало чудесных излечений нашего мастера связано с его превосходной Theorica.

Об отношении врача к больному он говорит много хорошего. Из совокупности его высказываний я в заключение хотел бы процитировать немногие, но очень красивые слова из «Liber de caducis»[67]. «Прежде всех вещей / весьма необходимо добиться милосердия / которое должно быть врожденным у врача». «Где нет любви, там нет искусства». Врач и лекарства, «оба не что иное / как милосердие к нуждающимся / от Бога». Из «дела любви» происходит искусство. «Так, врач должен не меньшим милосердием и любовью / чем Бог проявляет к человеку / также запастись». Милосердие — «наставник врачей». «Я под господином / господин подо мной / я под ним / вне моей службы / и он подо мной вне его службы. И так каждый на службе у другого / и в такой любви / каждый подчиняется другому». Врач — «средство <через которое> природа начинает действовать... лекарство растет без спроса / и вылезает из земли / когда мы уже ни о чем не просим». То, что делает врач,— не его произведение. «Упражнение в таком искусстве лежит в сердце: если твое сердце неправильное / то и врач из тебя неправильный». «Что бы он ни говорил от имени дерзкого сатаны / это невозможно». Поэтому надо доверять Богу. Ибо скорее «с тобой заговорят травы и корни / в которых тогда была сила / в которой ты нуждался бы». «Врач ест с обеда / к которому не пришли приглашенные гости».

Вот я и дошел до конца своего изложения. Я буду доволен, если мне удалось передать хотя бы некоторое впечатление о сколь странной, столь же и гениальной

---

[66] *Labyrinthus medicorum,* Кр. VIII, р. 175.
[67] *Paragraphus primus,* р. 245–249.
* Гной (*лат.*).

личности, а также о духовной атмосфере, окружавшей знаменитого врача, которого современники не без основания назвали «Lutherus medicorum»*. Парацельс — это один из великих образов Ренессанса, которые в своей бездонности и сегодня, четыреста лет спустя, все еще представляются нам загадочными.

* Лютером медиков (*лат.*).

ПАРАЦЕЛЬС[1]

Этот странный человек — Филипп Ауреол Бомбаст фон Гогенхайм, известный под именем Теофраста Парацельса[2], родился здесь 10 ноября 1493 г. Его средневековый и тем не менее столь свободомыслящий дух, наверное, не поставит нам в вину то, что с достаточной учтивостью вспоминая обычаи его времени, мы сначала бросим беглый взгляд на Солнце, его крестного отца. Его Солнце стояло в знаке Скорпиона; согласно старой традиции — это хороший знак для врачей, изготовителей ядов и лекарей. Хозяином Скорпиона является гордый и бранелюбивый Марс, придающий сильному воинственную смелость, а слабому — задиристость и желчность. И вся жизнь Парацельса действительно подтверждает этот гороскоп.

Глядя теперь с неба на землю, где он родился, мы видим его родительский дом в глубокой, пустынной долине в лесной тени, окруженный темными возвышенностями гор, со всех сторон охватывающих болотистые пространства холмов и долин, исполненных меланхолического уединения. Вблизи, навевая предчувствия, высятся более крупные вершины Альп; мощь Земли здесь, очевидно, превышает волю человека и угрожающе энергично удерживает его в ложбине, навязывая ему свою волю. Здесь, где природа величественнее человека, никому не удастся уйти от нее. Холод воды, твердость камня, узловатость лесных корней и крутизна склонов

---

[1] Доклад, прочитанный на собрании литературного клуба города Цюриха у дома, где родился Парацельс, у «Моста дьявола» близ города Айнзидельн в июне 1929 г. Опубликован в: *Der Lesezirkel* XVI (Zürich, 10.9.1929).

[2] Укажу на превосходное издание произведений Парацельса, предпринятое доктором Бернхардом Ашнером.

формируют в душе родившегося здесь нечто такое, что действует с неукротимой жизненной силой; и это придает швейцарцу упрямство, стойкость, неповоротливость и природную гордость, которую лестно либо нелестно для него по-разному толковали как независимость или упрямство. («Le Syisse est caractérisé par un noble esprit de liberté, mais aussi par une certaine froideur peu aqréable»*,— как писал однажды некий француз.)

Отец Солнце и мать Земля были, кажется, более подлинными родителями характера Парацельса, чем его создатели по крови. Ведь Парацельс не был (во всяком случае, по отцовской линии) швейцарцем, а был швабом, сыном Вильхельма Бомбаста, внебрачного потомка Георга Бомбаста фон Гогенхайма, гроссмейстера ордена св. Иоанна. Но рожденный в кругу волшебного влияния Альп, в сердце могучей земли, которая, невзирая на кровь, сделала его своим по закону местоположения, Парацельс по характеру вышел швейцарцем.

Его мать происходила из города Айнзидельн; о ее влиянии на сына ничего не известно. Отец же его был натурой проблематичной. Он пришел в эту землю как врач и осел в этом каньоне, в этом медвежьем углу на пути паломников. Что дало ему, рожденному вне брака, право пользоваться дворянским именем отца? Чувствуется душевная трагедия внебрачного сына: мрачный, одинокий, бесправный человек, в замкнутости лесной долины отстраняющийся от своей родины с затаенной обидой и все же с неосознанной, болезненной страстью получающий сведения от паломников о внешнем мире, в который он не собирается возвращаться. Дворянская жизнь и далекий мир были в его крови и остались там погребенными. В душевном отношении ничто сильнее не действует на человеческое окружение, особенно на детей, чем непрожитая жизнь родителей. От такого отца мы вправе ожидать сильнейшего противоречивого воздействия на молодого Парацельса.

Великая, более того — единственная любовь связывает его с отцом. Это единственный человек, которого он вспоминает с любовью. Столь верный сын будет платить

* Швейцарцам свойствен благородный дух свободы, но также некоторая малоприятная холодность (*фр.*).

по долгам отца. Все, от чего отказался отец, превратится у сына в тщеславные притязания. Затаенная обида и неизбежные переживания неполноценности отца сделают сына мстителем за отцовские невзгоды. Он поднимет свой меч против всякого авторитета и будет бороться против всего, на что претендуют potestas patris* как соперники его отца. То, что утратил или от чего отказался отец, успех и слава имени, жизнь и независимость в далеком мире, сын должен обрести вновь, и по трагическому закону он должен порвать даже со своими друзьями, что будет неизбежным следствием роковой привязанности к единственному другу, отцу, ибо судьба тяжко карает душевную эндогамию.

Как это нередко бывает, природа плохо вооружила для роли мстителя именно его: ведь вместо героического облика бунтаря она дала ему лишь приблизительно полутораметровый рост, болезненный вид, слишком короткую верхнюю губу, не до конца прикрывающую зубы (признак, нередко встречающийся у нервных людей), и таз, женственность которого показалась поразительной, когда в XIX в. его останки эксгумировали в городе Зальцбурге[3]. Ходила даже молва, будто он был евнухом, но, по моим представлениям, этому нет убедительных доказательств. Впрочем, любовь, кажется, так никогда и не вплела розы в его земное бытие, а ее пресловутые шипы для него были нечувствительны, так как его характер и без того был колючим.

Едва достигнув возраста, позволяющего носить оружие, маленький мужчина стал препоясываться особенно крупным мечом и расставался с ним очень редко, тем более что в шаровидной рукояти он хранил содержащие опий пилюли, свой arcanum**. Вооруженный таким образом, он — фигура, не лишенная комизма,— отправлялся в неслыханные, фантастические путешествия, заносившие его в Германию, Францию, Италию, Нидерланды, Данию, Швецию и Россию. Будучи своеобразным чудотворцем, почти вторым Аполлонием Тианским, он, согласно легенде, путешествовал также по Африке и

---

[3] Парацельс умер 24 сентября 1541 г. в Зальцбурге, где был похоронен на кладбище св. Себастьяна «среди бедных из богадельни».

* Властители (*лат.*).

** Чудодейственное средство (*лат.*).

Азии, где якобы открыл для себя наиболее великие тайны. Он никогда не предавался регулярным занятиям, ибо подчинение любому авторитету было для него табу. Он был selfmade man*, который весьма характерно выбрал своим девизом: «Alterius non sit, qui suus esse potest»[4] — настоящий и подлинный швейцарский девиз. Все, что приключилось с Парацельсом в его путешествиях, навсегда останется загадкой, но, вероятно, с ним часто происходило примерно то же, что в Базеле. В 1525 г. он, будучи уже знаменитым врачом, был призван в Базель городским советом (последний, вероятно, действовал под влиянием одного из тех приступов исторической непредвзятости, которые в течение веков порою повторялись, о чем в XIX в. свидетельствует назначение профессором юноши Ницше). Это приглашение имело несколько постыдный подтекст, так как Европа в ту пору страдала от сифилиса, беспрецедентно распространившегося после Неапольской кампании. Парацельс занимал место городского врача и в этой должности не соответствовал ни вкусам университета, ни представлениям высокочтимой публики. Там он вызвал скандал тем, что читал лекции на языке слуг и служанок, т. е. на немецком, у публики — тем, что появлялся на улице не в служебном одеянии, а в лаборантском халате. Для своих коллег он был самым ненавистным человеком, и за его медицинскими работами не признавали никаких достоинств. Его обзывали «сумасшедшей бычьей головой» и «лесным ослом из Айнзидельна». Он отвечал тем же и, подобно им, на изысканно грубом языке — зрелище весьма неприглядное.

В Базеле его настигла неизбежная судьба, оставившая глубокий след в его жизни: он потерял своего друга и любимого ученика, гуманиста Иоганна Опорина, который, однако, его предал и тем самым предоставил его противникам более сильное оружие. Сам Опорин затем жалел о своей неверности, но было поздно. Ущерб был уже невозместим. Но ничто не могло укротить сварливый, дерзкий и склочный нрав Парацельса, напротив,

---

[4] «Пусть не принадлежит другому тот, кто может принадлежать самому себе» (*лат.*).

* Человеком, «сделавшим самого себя», добившимся чего-либо самостоятельно (*англ.*).

такое предательство еще усилило эти его свойства. Вскоре он вновь отправился в путешествие, оставаясь бедняком и часто опускаясь до попрошайства.

В тридцать восемь лет его произведения претерпевают характерное изменение: наряду с медицинскими положениями в них появляются философские. «Философские», правда, не совсем верное обозначение для его духовных продуктов. Их, скорее, следовало бы назвать «гностическими». Во второй половине жизни с ним происходит та странная душевная перемена, которую можно назвать обращением перспективы душевной жизни. Лишь у немногих людей это тонкое изменение явственно выступает как обращение. У большинства оно, как и все главные события жизни, остается за порогом сознания. У великих умов такое изменение обнаруживается в форме превращения интеллекта в своего рода спекулятивную и интуитивную духовность, как мы это, например, видим у Ньютона, Сведенборга и Ницше, если назвать только эти три великих имени. У Парацельса напряжение между противоположностями не столь велико, но все же бросается в глаза.

Итак, после описания внешности и недостатков личной жизни мы переходим к Парацельсу как духовному существу и вступаем в мир идей, который современному человеку, если только он не обладает очень специальными знаниями в сфере именно позднесредневековой духовной ситуации, должен показаться весьма темным и запутанным. Прежде всего — несмотря на свое уважение к Лютеру,— Парацельс умер добрым католиком, в удивительнейшем противоречии со своей языческой философией. Нельзя, наверное, считать, что католицизм был для него просто стилем жизни. Он был для него столь само собой разумеющейся и попросту непостижимой данностью, что даже не стал предметом размышлений, иначе произошло бы опасное столкновение с церковью и с его собственной душой (Gemüt). Парацельс, очевидно, принадлежал к числу тех людей, у которых интеллект находится в одном ящике стола, а душа — в другом, так что они могут интеллектуально смело размышлять, никогда не впадая в опасность столкнуться со своей чувственной верой. Ведь это явное облегчение, когда одной руке не дано знать о том, что творит дру-

гая. Желание знать, что было бы, если бы они столкнулись,— праздное любопытство. В ту пору они по большей части не сталкивались, и в этом признак того странного времени, столь же загадочного, как душевное состояние какого-нибудь папы Александра VI и всего высшего духовенства периода чинквеченто. Как из церковной ограды вновь вырывается смеющееся язычество искусства, так и за завесой схоластической философии оживает античное язычество духа, оживает в возрождении неоплатонизма и натурфилософии. Среди представителей этого движения гуманист Марсилио Фичино повлиял своим неоплатонизмом как на Парацельса, так и на многие другие восходящие и «современные» умы той поры. Ничто так не характеризует взрывное, бунтарское и чреватое будущим умонастроение того времени, которое, далеко обгоняя протестантизм, предвосхитило XIX в., как посвящение книги Агриппы Неттесхаймского «De incertitudine et vanitate scientiarum» (1527 г.).

Nullis hic parcet Agrippa,
contemnit, scit, nescit, flet, ridet,
irascitur, insectatur, carpit omnia,
ipse philosophus, daemon, heros, deus et omnia[5].

Наступило Новое время, опасно приблизилось ниспровержение авторитетов христианской церкви и тем самым исчезла метафизическая уверенность человека эпохи готики. И подобно тому как в романских странах в каждой форме вновь прорывается античность, в варварских германских странах вместо отсутствующей античной ступени на передний план вырывается примитивное непосредственное переживание духовности, представленное во многих индивидуальных формах и ступенях у великих и своеобразных мыслителей и поэтов, таких, как Майстер Экхарт, Агриппа, Парацельс, Ангелус Силезиус и Якоб Бёме. Свое варварское, но изначально сильное своеобразие все они выражают через выходящий за рамки традиции, отвергающий авторитеты, нарочито своевольный язык. Наряду с Бёме Парацельс

---

[5] [«Этот Агриппа никого не щадит; он презирает, знает, не знает, плачет, смеется, гневается, ругает, растрепывает все; он сам философ, демон, герой, бог и все» (*лат.*).]

был, пожалуй, самым большим бунтарем. Его философская терминология настолько произвольна в своей индивидуальности, что по странности и темноте во много крат превосходит даже гностические «слова силы».

Высшим космогоническим принципом, его гностическим «демиургом» был Илиастр или Хюастр, гибридное словесное новообразование из hyle (материя) и astrum (созвездие). Это понятие можно было бы перевести как «космическое вещество». Это нечто подобное hen* Пифагора и Эмпедокла или heimarmene** стоиков, примитивное понимание первовещества или первосилы. Греко-латинская форма означает, видимо, не более чем соответствующий времени стиль выражения, культурное одеяние для примитивной первоидеи, которая привлекала и досократиков, хотя Парацельс вовсе не обязательно унаследовал ее от них. Ведь эти изначальные образы принадлежат человечеству вообще и могут автохтонно вновь возникать в любой голове независимо от времени и места. Для их воспроизведения требуются лишь благоприятные обстоятельства. Подходящим моментом для этого всегда оказывается крушение мировоззрения, уносящего с собой все те формы и образы, которые когда-то считались окончательным ответом на великие загадки жизни и мира. Психологическому правилу это даже вполне соответствует, когда все вырванные с корнями боги обрушиваются на человека и он восклицает: «Ipse philosophus, daemon, heros, deus et omnia», а если начинает уходить религия, которая возвеличивает дух, то взамен этого во внутреннем переживании осознается первообраз творческого вещества.

В крайнюю противоположность христианскому мировоззрению высший принцип Парацельса вполне материалистичен. Лишь на втором месте у него идет нечто духовное, а именно вышедшие из вещества anima mundi***, ideos или ides****, mysterium magnum[5*] или «Limbus major, спиритуалистическая сущность, невидимая и неосязаемая вещь». Для него в ней все содержится в

* Единому (*греч.*).
** Судьбе (*греч.*).
*** Мировая душа (*лат.*).
**** Идеи (*лат.*).
5* Великое таинство (*лат.*).

форме платоновских идей, архетипов,— зерно, посеянное, вероятно, Марсилио Фичино. Limbus — это один круг. Анимистически оживотворенный мир — больший круг, человек есть Limbus minor, меньший круг. Он — микрокосм. Поэтому внутри все — как и вовне, внизу — как наверху. Между всеми вещами в большем и меньшем кругах царит *соответствие,* correspondentia,— воззрение, которое потом, в учении Сведенборга о homo maximus, перерастает в гигантскую антропоморфизацию универсума. Но в более примитивном воззрении Парацельса антропоморфизм отсутствует. Для него человек, как и мир, является живым вещественным агрегатом,— воззрение, кровно родственное научному мышлению XIX в., с той единственной разницей, что Парацельс мыслит пока не мертво, химико-механистически, а первобытно-анимистически. Его природа кишит ведьмами, инкубами, суккубами, чертями, сильфидами и ундинами. Живой душевный опыт для него еще оживлен природой. Его еще не настигла душевная смерть в виде научного материализма, но он прокладывает путь к этому концу. Он *еще* анимист — в соответствии с примитивностью своего мышления, и все же *уже* материалист. Вещество как нечто абсолютно разделенное в пространстве — естественнейший враг всякой концентрации живого, означающей душу. Скоро мир ундин и сильфид придет к концу, и лишь в эпоху расцвета души они вновь будут праздновать свое возрождение, заставляя потом удивляться, как можно было когда-либо забыть столь старые истины. Но конечно, гораздо проще считать, что того, что непонятно, не существует.

Мир Парацельса как в большом, так и в малом состоит из живых частиц, из *entia.* Даже болезни для него entia, так же как есть ens astrorum, veneni, naturale, spirituale и deale. Тогдашнюю великую эпидемию чумы он в письме к императору объяснил как действие суккубов, родившихся в домах терпимости. Ens также «спиритуалистическая сущность», поэтому он говорит в «Buch Paragranum»: «Болезни не суть corpora, поэтому дух должен быть использован против духа». Под этим Парацельс подразумевает, что, согласно учению о correspondentia, каждому ens morbi соответствует arcanum природы, например растение или минерал, являющийся спе-

цифическим средством от этой болезни. Поэтому он обозначал болезни не клинически или анатомически, а по специфическим средствам их лечения. Были, например, «тартарические» болезни, а именно такие, которые вылечиваются своим соответствующим arcanum'ом, в данном случае tartarus'ом. Поэтому он высоко ценил учение о *сигнатурах,* которое, кажется, было одним из главных принципов тогдашней народной медицины (т. е. акушерок, фельдшеров, ведьм, знахарей и палачей). Согласно этому учению, например, растения, листья которого похожи на руку, хороши от болезни рук и т. д.

Болезнь для Парацельса — «естественный рост, духовное, жизненное семя». Можно наверняка сказать, что для него болезнь была чем-то необходимо существующим, собственным производным человеческой жизни, а не ненавистным corpus alienum*, каким она выступает для нас. Поэтому болезнь и родственна имеющимся в природе и составляющим ее arcana, которые точно так же необходимы и принадлежат к природе, как болезни к человеку. Самый современный врач здесь пожал бы руку Парацельсу и сказал бы ему: «Я считаю, правда, что это не совсем так, но все-таки примерно так же». На свой лад он верно считает, что весь мир — аптека, а наилучший аптекарь — Бог.

Парацельс — ум, типичный для одной из великих переходных эпох. Его ищущий и борющийся интеллект только освободился от спиритуалистического мировоззрения, к которому еще тяготеет его душа. Extra ecclesiam nulla salus** — это положение в высшей степени верно для того духовного изменения, которое переживает каждый, кто вырывается из легендарного круга освященных стариной образов, закрывавших его познавательный горизонт в качестве истин в последней инстанции: он утрачивает все успокоительные и спасительные предрассудки, для него мир рухнул, и еще ничего не известно о новом порядке вещей. Он стал совсем бедным, неразумным, как малое дитя, которое еще ничего не знает о новом мире и лишь с трудом и смутно припоминает то, о чем древнейший опыт человечества гово-

* Инородным телом (*лат.*).
* Вне церкви нет исцеления (*лат.*).

рит ему в его крови. Всякий авторитет для него потерян, и он должен построить новый мир из средств собственного опыта.

В дальних странствиях, не отвергая даже самых мутных источников, Парацельс приобретал опыт как редкостный прагматик. И подобно тому как он без предрассудков притягивал к себе первоэлементы внешнего опыта, он черпал из первобытных темнот своей души основные философские идеи своего творчества. Он вывел на поверхность древнее язычество, симулируя крайнее суеверие грубого народа. Христианский спиритуализм превратился в свою доисторическую праформу, в анимизм первобытного человека, и схоластический духовный склад Парацельса создал из этого философию, которая приблизилась не к христианскому праобразу, а к мышлению наиболее ненавистных врагов церкви — гностиков. Как и каждому бескомпромиссному новатору, отвергающему авторитет и традицию, ему грозил возврат к тому, от чего когда-то отказались, и тем самым смертельный и чисто деструктивный застой. Но — скорее всего благодаря тому, что пока его интеллект устремлялся вдаль и возвращался к древнейшему прошлому, его душа придерживалась традиционных ценностей,— полный регресс не состоялся. И, пожалуй, благодаря этому нестерпимому противоречию регресс превратился в прогресс. Он не отверг духа, в который верил, но возвел рядом с ним противоположный принцип материальной субстанции: земля в противовес небу, природа в противовес духу. Поэтому он не стал слепым разрушителем, полумошенническим гением, как Агриппа, а стал отцом естественных наук, пионером нового духа, за что наше время ценит его по праву. Однако, пожалуй, он покачал бы головой на том свете как раз по поводу того, что его современные поклонники больше всего ценят в нем. Не панпсихизм был его заветным открытием (скорее, он был остатком первобытной participation mystique* с природой), а *материя* и *ее свойства*. Состояние сознания его времени и тогдашний уровень познания не позволили ему даже увидеть человека вне природного целого. Этот момент был зарезервирован для

* Мистическая сопричастность (*фр.*).

XIX в. Неразрывная и неосознанная связь человека и мира для него была еще абсолютной данностью, с которой его ум стал бороться оружием научной эмпирии. Современная медицина, которая не может больше понимать душу как простой придаток тела и поэтому все больше начинает учитывать так называемый «психический фактор», в определенном смысле вновь приближается к парацельсовскому представлению об одушевленной материи, в результате чего сам духовный образ Парацельса освещается по-новому. Подобно тому как Парацельс когда-то стал первопроходцем медицинской науки, сегодня он для нас, кажется, становится символом важного изменения нашего воззрения как на сущность болезней, так и на сущность живого вообще.

ЧАСТЬ II

К ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА В СКАЗКЕ

Впервые опубликовано под названием «К психологии духа» в ежегоднике «Eranos» за 1945 г. (Zürich, 1946). В переработанном и расширенном виде под настоящим названием в: *Symbolik des Geistes* (*Psychologische Abhandlungen* VI). Zürich, 1948.

Предисловие

Одно из нерушимых правил игры для естественных наук — всегда предполагать свой предмет известным лишь постольку, поскольку исследование может высказать о нем нечто научно значимое. В этом смысле значимым является, однако, только то, что может быть доказано фактами. Предмет исследования — природное явление. В психологии к важнейшим явлениям относится *высказывание,* и в особой степени — формальные и содержательные способы его реализации, причем последнему аспекту, принимая во внимание сущность психики, принадлежит, пожалуй, наибольшее значение. Задача, которая каждый раз встает в первую очередь,— это описание и упорядочивание событий, а затем следует более точное исследование закономерностей их поведения в действительности. Вопрос о субстанции предмета наблюдения возможен в естественных науках только там, где некая архимедова точка лежит вне его. Для психики такой внешней отправной точки не существует, потому что ведь только душа может наблюдать душу. Вследствие этого познание психической субстанции невозможно, по крайней мере с нашими теперешними средствами. Тем самым никоим образом не исключается, что атомная физика будущего не сможет все-таки дать нам такую архимедову точку. Но пока что и самые тонкие изощрения нашего разума не могут зафиксировать больше того, что выражается словами: *так ведет себя душа*. Однако от вопроса о субстанции честный исследователь будет вежливо или почтительно воздерживаться. Я полагаю, что нелишне уведомить моего читателя об этом сколь необходимом, столь же и добровольном самоограничении психологии, чтобы он был в состоянии воспринять отнюдь не всегда понятную феноменологическую точку зрения современной психологии. Эта точка зрения не исключает наличия

веры, убежденности и уверенности всевозможных видов; не оспаривает она и их возможной значимости. Насколько велико может быть их значение для индивидуальной, а также и для коллективной жизни, настолько ничтожны все средства, которые психология употребляет для доказательства их значимости в научном смысле. Можно сетовать на эту неспособность науки; но этим нельзя заставить ее прыгнуть выше собственной головы.

а. О СЛОВЕ «ДУХ»

Немецкое слово «дух» (Geist) имеет настолько обширное поле значений, что нужны известные усилия для того, чтобы представить себе все то, что оно охватывает. В качестве духа обозначают тот принцип, который образует противоположность по отношению к материи. Под ним понимают некую имматериальную субстанцию или экзистенцию, которая на своей высшей и самой универсальной ступени называется Богом. Эту имматериальную субстанцию мыслят также в виде носителя психических феноменов или даже жизни. Вразрез с таким воззрением идет оппозиция дух—природа. Здесь понятие духа ограничено сверх- или внеприродным началом и теряет субстанциальную связь с душой и жизнью. Подобным ограничением является и концепция Спинозы, согласно которой дух есть атрибут Единой Субстанции. Еще дальше идет гилозоизм, который понимает дух как свойство вещества.

Широко распространенное воззрение представляет себе дух как высший, а душу — как более низкий принцип деятельности и, наоборот, у некоторых алхимиков дух считается ligamentum animae et corporis*, причем последний отчетливо мыслится как spiritus vegetativus** (позднейший жизненный, или нервный дух). Столь же распространенной является точка зрения, согласно которой дух и душа — в сущности, одно и то же и потому могут быть разделены лишь насильственно. У Вундта дух рассматривается как «внутреннее бытие, причем

* Связкой души и тела (*лат.*).

** Растительный дух (*лат.*).

никакая взаимосвязь с каким-либо внешним бытием не учитывается». У других дух ограничивается некоторыми психическими способностями, или функциями, или качествами, такими, как способность к мышлению и разум в противоположность более «душевным» *характерам*. У них дух означает совокупность феноменов рационального мышления, или интеллекта, включая волю, память, фантазию, силу воображения и стремления, обусловленные идеальными мотивам. Более широкое значение духа — «остроумие», под которым подразумевается многостороннее, содержательное, находчивое, блестящее, смешное и неожиданное действие разума. Далее, под духом понимают определенную установку или ее принцип, например, говорят «воспитывать в духе Песталоцци» или «дух Ваймара — непреходящее немецкое наследие». Специальный случай — «дух времени», который имеет значение принципа и мотива определенных воззрений, суждений и действий коллективной природы. Затем имеется так называемый объективный дух, под которым понимают совокупный фонд культурных достижений человечества, в особенности интеллектуального и религиозного характера.

Дух, понимаемый как установка, имеет, как показывает словоупотребление, очевидную склонность к персонификации: дух Песталоцци в самом конкретном смысле может выступать как его дух, т. е. его имаго, или видение, так же как духи Ваймара могут быть персональными духами Гёте и Шиллера, ибо дух означает все же еще и призрак, т. е. душу умершего. «Свежее дуновение» указывает, с одной стороны, на коренное родство ψυχή с ψυχρός и ψῦχος, причем оба означают холодное, а с другой — на первоначальный смысл слова πνεῦμα, которое означает не что иное как «движущийся воздух», так же как animus и anima имеют нечто общее с ἄνεμος (ветер). Немецкое слово «дух» имеет, пожалуй, больше общего со значением пенящегося, бушующего, из-за чего, с одной стороны, нельзя игнорировать родство с пеной, шипением, gheest*, а с другой — с эмоциональным aghast**. Ведь эмоция со времен седой древно-

* Запах спирта, вина (*голл. устар.*).
** Ошеломленный, объятый страхом (*англ.*).

сти понимается как одержимость, а потому и по сей день о том, на кого напал внезапный гнев, говорят, например, что он одержим бесом или злым духом, либо что бес его попутал, вселился в него[1]. Как духи или души умерших, по древнему воззрению, согласно которому они состоят из тонкой материи, подобны дуновению воздуха или дыму, так же и у алхимиков spiritus означает тонкую, легкую, активную и оживотворящую сущность, которая понималась, например, как спирт, а также всяческие субстанции арканов. Дух на этой ступени — винный спирт, нашатырный спирт, муравьиный спирт.

Эти две дюжины значений и нюансов значений слова «дух», с одной стороны, затрудняют психологу понятийное ограничение своего предмета, а с другой стороны — облегчают его задачу описать этот предмет, поскольку разнообразие аспектов создает наглядную картину феномена. Речь идет о функциональном комплексе, который изначально, на первобытной ступени, воспринимался как невидимое, подобное дуновению присутствие — a presence. Уильям Джеймс в своем сочинении «Varieties of Religious Experience»* наглядно изобразил этот прафеномен. Широко известным примером является также ветер Троицына чуда. Первобытному восприятию такая персонификация невидимого присутствия как призрака или демона непосредственно близка. Души или духи умерших таковы же, как и психическая деятельность живых; они суть их продолжение. Тем самым безусловно выявляется воззрение, согласно которому психика есть дух. Поэтому когда в индивидууме совершается нечто психическое, которое ощущает себя принадлежащим ему самому, то это — его собственный дух. А когда в нем происходит нечто психическое, которое выступает для него как нечто чужеродное, то это — иной дух, который, может быть, вызывает одержимость. В первом случае дух соответствует субъективной установке, в последнем — общему мнению, духу времени или изначальной, еще не человеческой, а антропоидной диспозиции, которую обозначают также как бессознательное.

---

[1] Об этом я высказался в *Geist und Leben.*

* «Многообразие религиозного опыта» (*англ.*).

Соответственно своей изначальной ветровой природе дух всегда выступает как активная, окрыленная и подвижная, а также как оживотворяющая, побуждающая, восхищающая, воспламеняющая, инспирирующая сущность. Дух есть, выражаясь современным языком, динамическое начало, а потому образует классическую противоположность веществу, а именно его статичности, косности и неодушевленности. Это в конечном счете противоположность между жизнью и смертью. Позднейшее развитие этой противоположности ведет к особенно примечательному противопоставлению духа и природы. Из-за того, что дух есть начало эссенциально оживотворенное и оживотворяющее, природу не следует все же воспринимать как нечто лишенное духа или мертвое. Фактически речь идет, таким образом, о (христианской) гипотезе духа, жизнь которого столь далеко превосходит жизнь природы, что последняя относится к нему как смерть.

Это специфическое развитие понимания духа покоится на признании того, что невидимое присутствие духа есть психический феномен, т. е. *собственный дух,* и что он состоит не только из жизненных порывов, но и из содержательных образований. Среди первых особенно выделяются те отображения и праобразы, которые заполняют внутреннее поле зрения, а среди последних — мышление и разум, которые упорядочивают этот мир образов. Так над изначальным, природным жизненным духом располагается сверхдух; мало того, он противопоставляет себя жизненному духу как чему-то чисто природному. Этот сверхдух стал сверхприродным и сверхмировым, космическим принципом порядка, и как таковому ему было дано наименование «Бог»; по меньшей мере он стал атрибутом Единой Субстанции (как у Спинозы) или ипостасью Божества (как в христианстве).

Соответствующее развитие понимания духа в обратном, гилозоистском направлении, т. е. a maiori ad minus*, имело место при антихристианских симптомах — в материализме. Предпосылкой для такого попятного движения является исключительная убежденность в тождестве духа и психических функций, зависимость которых

* От большего к меньшему (*лат.*).

от мозга и обмена веществ становилась все более явственной. Надо было только дать «Единой Субстанции» другое имя и назвать ее «материей», чтобы произвести на свет такое понятие духа, которое безусловно зависело бы от питания и окружающей среды и высшей формой которого был бы интеллект, или рассудок. Тем самым изначально подобное дуновению присутствие, по всей видимости, целиком оказалось в области человеческой физиологии, и потому какой-нибудь Клагес дерзнул выдвинуть обвинение против «духа как супостата души». В последнем понятии как раз элиминирована изначальная спонтанность духа, который в результате был низведен до уровня рабского атрибута вещества. Но ведь где-то должно же было сохраниться присущее духу качество быть этаким deus ex machina, и если не у него самого, то хотя бы у его изначального синонима, души — этого пестро-переливающегося[2], бабочкообразного, подобного дуновению существа (anima, ψυχή).

Хотя материалистическая концепция духа распространилась не повсеместно, но и вне религиозной сферы, в пространстве феноменов сознания, это понятие все же сохранилось. Дух в качестве «субъективного духа» стал обозначением эндопсихического феномена вообще, в то время как «объективный дух» приобрел смысл не то чтобы универсального духа или божества, а совокупности интеллектуальных или культурных благ, из которых складываются наши человеческие институции и содержание наших библиотек. Дух в огромной степени утратил свою исконную сущность, свою автономию и спонтанность, за единственным исключением религиозной сферы, где, по крайней мере в принципе, сохранился его изначальный характер.

В этом резюме описана сущность, которая предстает как непосредственно психический феномен, в противоположность иным психизмам, существование которых для наивного воззрения каузально основано на физических воздействиях. Отношение этой сущности к физическим условиям отнюдь не очевидно, и по этой причине

---

[2] Душа, прагерм. saiwalô, может быть, родственно слову αἰόλος (пестро-переливающийся, подвижный, изменчивый). Оно имеет также значение «коварный» и «обманчивый», благодаря чему алхимическое определение анимы как Меркурия сохранило известное правдоподобие.

духовному феномену приписывается имматериальность, причем в еще большей мере, чем это имеет место в случае *душевного* — в более узком смысле — явления. Последнему примысливается не только известная зависимость от природы, но даже известная вещественность, что и демонстрирует идея subtle body* и представление китайцев о душах гуй. В случае внутренней связи между некоторыми еще психическими процессами и параллельными физическими явлениями, видимо, невозможно мыслить тотальную невещественность душевного. В противовес этому consensus omnium** настаивает на имматериальности духа; при этом, правда, не все признают за ним даже субстанциальность. Нелегко, однако, догадаться, почему та самая гипотетическая материя, которая сегодня понимается уже совсем иначе, чем еще тридцать лет назад, одна должна быть реальной, а дух — нет. Хотя понятие имматериальности само по себе ни в коем случае не исключает понятия реальности, дилетантское воззрение постоянно связывает между собой действительность и вещественность. Дух и материя суть, видимо, формы бытия, которые сами по себе трансцендентальны. Так, например, тантристы с одинаковым на то правом говорят о том, что вещество — не что иное как определенность мыслей Бога. Единственная непосредственно данная реальность есть психическая реальность содержаний сознания, которой приписывается то духозное, то материальное происхождение.

Духовной сущности свойственны, во-первых, принцип спонтанности движения и деятельности, во-вторых, свойство свободного порождения образов вне чувственного восприятия и, в-третьих, автономное и суверенное манипулирование этими образами. Эта сущность *противостоит* первобытному человеку, но по мере его развития все больше оказывается в сфере человеческого сознания и становится функцией, которая ему подчинена, благодаря чему ее изначально автономный характер как будто бы утрачивается. Последний удерживается еще только самыми консервативными из всех воззрений, а именно религиями. Нисхождение духа в сферу человеческого созна-

* Тонкого тела (*англ.*).
** Общее мнение (*лат.*).

ния выражено в мифе о божественном νοῦς*, оказывающемся в темнице у φύσις**. Этот процесс, растянувшийся на тысячелетия, является, видимо, роковой неизбежностью, по отношению к которой религии стали бы в позицию борцов за безнадежное дело, если бы думали, что можно пытаться остановить развитие. Но их задача (если они правильно ее понимают) состоит вовсе не в том, чтобы препятствовать неизбежному ходу вещей, а, наоборот, в том, чтобы оформлять его таким образом, дабы он мог осуществляться без фатальных душевных травм. Поэтому религии должны все вновь напоминать о происхождении и об изначальном характере духа — чтобы человек никогда не забывал, что́ он втягивает в свою сферу и чем он наполняет свое сознание. Ведь не он сам сотворил дух, но дух делает так, что человек творит; он дает ему импульс и счастливое наитие, упорство, воодушевление и инспирацию. Но он так проникает в природу человека, что тот оказывается перед сильнейшим искушением думать, будто он сам и есть создатель духа и будто *он* его *имеет*. В действительности же прафеномен духа завладевает человеком, и притом точно так, как физический мир, будучи якобы услужливым объектом человеческих умыслов, на самом деле налагает на свободу человека тысячи оков и становится навязчивой идеей. Дух грозит наивному человеку инфляцией, чему наше время дает поучительнейшие примеры. Опасность тем больше, чем сильнее внешний объект приковывает к себе интерес и чем сильнее забывают, что рука об руку с усложнением наших отношений к природе должно идти таковое же наших отношений к духу, чтобы создать необходимое равновесие. Если внешнему объекту не противостоит внутренний, то появляется оголтелый материализм, спаренный с безумным высокомерием или с угасанием автономной личности, что как раз и является идеалом тоталитарного массового государства.

Как видно, всеобщее современное понятие духа плохо согласуется с христианским воззрением, поскольку последнее рассматривает дух как summum bonum***, как са-

* Уме (*греч.*).

** Природы (*греч.*)

*** Высшее благо (*лат.*)

мого Бога. Конечно, существует еще также понятие злого духа. Но и с его учетом современное понятие духа не может быть признано удовлетворительным; ведь это понятие не включает в себя злое необходимым образом — скорее, его следует назвать морально индифферентным, или нейтральным. Когда Писание говорит: «Бог есть Дух», то это звучит как определение субстанции, или квалификация. Но черту, по всей видимости, подходит то же свойство духовной субстанции, хотя злой и испорченной. Изначальное тождество субстанции выражено еще в мысли о низвержении ангела с небес, так же как и в близких отношениях между Яхве и Сатаной в *Ветхом Завете*. Отголоском этого древнего отношения может быть, видимо, признана просьба, которую высказывает «Отче наш»: «И не введи нас в искушение», где это ведь исконное занятие *Искусителя,* самого черта.

Здесь мы вплотную подходим к вопросу, который в нашем изложении до сих пор еще не затрагивали. Ведь мы сначала привлекли к рассмотрению культурно-исторические и общепринятые воззрения, которые произошли из человеческого сознания и его рассуждений, для того чтобы построить себе картину психической проявленности фактора «дух». Но мы не принимали во внимание, что дух в силу своей изначальной и притом психологически совершенно достоверной автономии[3] сполна обладает способностью делать себя самого откровенным.

b. САМОИЗОБРАЖЕНИЕ ДУХА В СНОВИДЕНИЯХ

Психическое явление духа, безусловно, указывает на архетипическую природу последнего, т. е. феномен, который называют духом, основывается на существовании автономного праобраза, досознательным образом универсально наличного в структуре человеческой психики.

[3] Даже если придерживаться той точки зрения, что самооткровение духа, например, явления духов, есть не что иное как галлюцинация, все равно это спонтанное (не подверженное нашему произволу) психическое событие. В любом случае это автономный комплекс, что полностью удовлетворяет нашим целям.

Как и во всех подобных случаях, я сталкивался с этой проблемой у моих пациентов, а именно, при исследовании их сновидений. Поначалу мне пришло на ум, что определенная разновидность отцовского комплекса имеет, так сказать, «духовный» характер, т. е. от образа отца исходят высказывания, действия, тенденции, импульсы, мнения и т. д., которым отнюдь нельзя отказать в атрибуте «духовный». У мужчин позитивный отцовский комплекс нередко ведет к определенной доверчивости в отношении авторитетов и к выраженной готовности подчиняться всем духовным уставам и ценностям, у женщин — к активным духовным чаяниям и интересам. В сновидениях это фигура отца, от которой исходят авторитетные наставления, запреты и советы. Невидимость их источника часто подчеркивается тем, что он состоит лишь из авторитетного вещающего голоса, который выносит окончательные решения[4]. Вот почему это по большей части фигура старца, каковой и символизирует собою фактор «духа». Иногда это и «собственный» дух, а именно дух усопшего, который играет эту роль. Реже это гротескные фигуры вроде домовых или говорящие и мудрые звери, которые обозначают дух. Гномоподобные формы встречаются, по крайней мере по моим наблюдениям, главным образом у женщин, почему мне представляется логичным, когда Барлах в «Мёртвом дне» соединяет с Матерью гномоподобную фигуру «Штайсбарта» — примерно так, как Бэс придан богине-матери из Карнака. Дух у обоих полов может выступать также в облике мальчика или отрока. У женщин эта фигура соответствует так называемому «позитивному» анимусу, который указывает на возможность сознательного духовного предприятия. У мужчин этот образ не столь однозначен. Он может быть позитивным и иметь тогда значение «высшей» личности, самости, или filius regius*, как его понимают алхимики[5]. Но он может быть и негативным и обозначать тогда инфантильную тень[6]. В обо-

---

[4] Соответствующий случай изложен в *Psychologie und Alchemie*.

[5] Сюда же относится и видение «обнаженного мальчика» у Майстера Экхарта.

[6] Напомню о «мальчиках» в новелле Бруно Гётца «Царство без пространства».

* Царского сына (*лат.*).

их случаях мальчик воплощает собой тот или иной дух[7]. Старец и мальчик составляют одно целое. Эта пара и в алхимии играет значительную роль как символ Меркурия.

Невозможно со стопроцентной уверенностью утверждать, что эти образы духа в сновидениях морально добры. Часто они имеют все признаки не только двусмысленности, но и прямо-таки злобности. Я должен, однако, подчеркнуть, что великий план, по которому построена бессознательная жизнь души, настолько ускользает от нашего постижения, что мы никогда не можем знать, какое зло необходимо для того, чтобы посредством энантиодромии вызвать благо, и какое благо совращается на зло. «Probate spiritus»*, которое рекомендует ап. Павел, при всем желании часто не может быть ничем иным, как сколь осторожным, столь и терпеливым выжиданием конечного исхода.

Образ старого мудреца не только в сновидениях, но и в медитационных видениях (или так называемой «активной имагинации») может выражаться столь пластично, что, как это, по всей видимости, бывает в Индии, начинает играть роль гуру[8]. «Старый мудрец» появляется в сновидениях как маг, врач, священник, учитель, профессор, дед или как какая-нибудь личность, обладающая авторитетом. Архетип духа в образе человека, гнома или зверя выходит на сцену всякий раз в ситуации, когда постижение, понимание, добрый совет, решение, план и т. д. требуются, но не могут быть получены собственными силами. Этот архетип компенсирует подобное состояние духовной нужды посредством содержаний, которые заполняют бреши. Прекрасный пример такого рода компенсации дает сновидение о белом и черном магах, призванное компенсировать духовные проблемы одного молодого студента теологии. Самого сновидца я не знаю, так что мое личное влияние исключено.

---

[7] Ср. с образом «божественного младенца».

[8] Отсюда многочисленные чудесные истории ришей и махатм. Один образованный индус, с которым я беседовал о сущности гуру, ответил мне на мой вопрос о том, кто был его гуру: «Это был Шанкарачарья» (VIII–IX вв.) Я удивленно заметил: «Но ведь это знаменитый комментатор». На это он возразил: «Да, это он, но, разумеется, (только) его дух», причем моя западная обеспокоенность ни в малейшей мере не смутила его.

* Испытывайте духов [от Бога ли они] (*лат.*)

Ему снилось, будто перед ним — величественного облика священник, о котором сновидцу известно, что это — «белый маг», хотя тот носил длинное черное одеяние. Белый маг в этот момент заканчивал какую-то длительную речь такими словами: «А для этого нам необходима помощь черного мага». Тут внезапно отворилась дверь, и вошел другой старец, «черный маг», одетый в белое. У него тоже был прекрасный и величественный облик. Было видно, что черный маг хочет обратиться к белому, но не может решиться на это в присутствии сновидца. Тогда белый маг, указывая на сновидца, сказал черному: «Говори, он невиновен». Черный маг начал рассказывать странную историю о том, как он нашел ключи от рая, но не знал, что с ними делать. По его словам, он пришел к белому магу, дабы получить разъяснение тайны ключей. Он рассказал, что царь той страны, в которой он жил, искал для себя подходящую гробницу. Его подданные случайно откопали древний саркофаг, в котором лежали бренные останки неизвестной девицы. Царь велел открыть саркофаг, выбросить кости, а пустой саркофаг закопать, чтобы в будущем им воспользоваться. Но как только кости извлекли на белый свет, девица, которой они когда-то принадлежали, превратилась в черную лошадь, ускакавшую в пустыню. Черный маг, преследуя ее, прошел через всю пустыню. Испытав в дальнейшем пути множество превратностей и затруднений, он нашел потерянные ключи от рая.

На этом его история, а с нею и сновидение, увы, заканчивается.

Компенсация здесь, конечно, происходила не так, что сновидцу было вполне достаточно того, что́ явилось ему в качестве желаемого, но так, что он оказался лицом к лицу с проблемой, которую я обозначил выше и которую нам все вновь и вновь предлагает жизнь, а именно с проблемой неоднозначности моральных оценок, запутанной игры друг с другом добра и зла и неумолимой сопряженности вины, страдания и спасения. Этот путь к религиозному праопыту — правильный, но сколь многие могут познать его? Это тихий голос, доносящийся издалека. Он двусмыслен, двояк и темен, он означает опасность и риск; неверная тропа, которой можно идти только ради Бога, без гарантий и без санкции.

с. ДУХ В СКАЗКАХ

Я с удовольствием дал бы моему читателю больше современного материала, касающегося сновидений. Но боюсь, что индивидуализм сновидений выдвигает слишком высокие требования к изложению и претендует на объем, не имеющийся у нас здесь в распоряжении. Поэтому лучше обратимся к фольклору, где мы избавлены от конфронтаций и неразберихи индивидуальных случаев и можем рассмотреть вариации мотива духа, не принимая во внимание более или менее уникальных индивидуальных условий. В мифах и в сказках, как и в сновидениях, душа высказывается о себе самой, и архетипы становятся откровенными в их естественной игре друг с другом как «творенье, перетворенье, вечного духа вечное развлеченье»*.

Частота, с которой в сновидениях тип духа возникает в качестве старца, примерно соответствует таковой в сказках[9]. Старец появляется всегда, когда герой оказывается в безнадежной и отчаянной ситуации, из которой его может вывести лишь основательное обдумывание или счастливая мысль, т. е. та духовная функция или эндопсихический автоматизм. Но поскольку герой по внешним или внутренним причинам не в состоянии осуществить это действие, то, компенсируя это бессилие, появляется нужное знание — в форме персонифицированной мысли, а именно в облике дающего совет и помощь старца. В одной эстонской сказке[10], например, рассказывается, как мальчик-сирота, с которым жестоко обращались, потеряв во время пастьбы корову, от страха перед наказанием не вернулся домой и пустился на все четыре стороны. И вот он в безнадежном положении, из которого не видно выхода. Измученный, он погрузился в глубокий сон. Проснувшись, он ощутил, что у него во рту какая-то жидкость, и увидел маленького старичка с длинной седой бородой, который уж было собрался за-

[9] Материалом сказок, который я здесь использую, я обязан дружеской поддержке г-жи д-ра М.-Л. фон Франц.

[10] «Как сирота нежданно свое счастье нашел» (Финские и эстонские сказки, № 68).

* *Гёте*. Фауст. Вторая часть. Темная галерея.

ткнуть горлышко своего кувшинчика с молоком. «Дай мне еще попить!» — попросил мальчик. «На сегодня хватит с тебя,— возражал старичок,— если бы дорога случайно не привела меня сюда, то это был бы твой последний сон, ибо когда я тебя нашел, ты был уже почти мертв». После этого старичок спросил мальчика, кто он и куда путь держит. Мальчик рассказал все, что с ним было, насколько мог вспомнить, вплоть до вчерашних побоев. Тогда старичок сказал: «Милое дитя! Тебе пришлось не лучше и не хуже, чем многим, милые попечители и утешители которых покоятся под землей. Вернуться назад ты больше не можешь. Раз уж ты ушел, придется тебе искать в мире свое счастье. Нет у меня ни дома, ни двора, ни жены, ни детей, и не могу я дальше тебе помогать, но дам тебе даром добрый совет».

Вплоть до этого момента старичок говорит то, что мальчик, герой рассказа, мог бы подумать и сам. Если уж он, следуя напору своего аффекта, недолго думая, пускается куда глаза глядят, то он должен был по крайней мере сообразить, что должен же чем-то питаться. Далее, нужно было бы поразмыслить в такой момент о своем положении. При этом, как водится, ему пришла бы в голову вся история его прежней жизни до самого отдаленного прошлого. При такого рода анамнесисе речь идет о целесообразном процессе, который нацелен на то, чтобы в тот критический момент, когда задействованы все духовные и физические силы, каким-то образом сплотить всю личность и весь ее актив, и уже этими соединенными силами стучаться в ворота будущего. Никто не поможет ему в этом, и он должен полагаться только на себя. Возврат больше невозможен. Эта интуиция даст его действиям нужную решительность. Побуждая его к этому, старец берет на себя усилия его собственного мышления. Разумеется, сам старец и есть это целесообразное размышление и концентрация моральных и физических сил, которые спонтанно реализуются во внесознательном психическом пространстве тогда, когда сознательное мышление еще или уже невозможно. Концентрации и напряжению психических сил свойственно то, что́ снова и снова проявляется как магия; они-то и развивают ту неожиданную пробивную способность, которая часто намного превосходит со-

знательные действия воли. Можно наблюдать такое экспериментально, особенно при искусственно вызванной концентрации, во время гипноза. На своих курсах я обыкновенно клал какую-нибудь истеричку слабого телосложения в глубоком гипнотическом сне затылком на один стул, а пятками, как доску, на другой стул и оставлял ее так лежать примерно на минуту. Ее пульс постепенно повышался до 90. Какой-нибудь сильный физкультурник из числа студентов напрасно пытался повторить этот эксперимент при сознательном напряжении воли. Он тут же не выдерживал с пульсом выше 120.

Когда мудрый старец настолько сконцентрировал мальчика, мог последовать добрый совет, т. е. ситуация перестала казаться безнадежной. Он наказал ему спокойно идти дальше, все время на восток, где через семь лет он дойдет до большой горы, которая и будет означать для него счастье. Величина и направленность горы вверх указывают на повзрослевшую личность[11]. Из концентрации силы вырастает уверенность, а с нею приходит наилучшая гарантия успеха[12]. Теперь он ни в чем больше не будет испытывать недостатка. «Нá тебе мою торбу и мой кувшинчик,— сказал старик,— каждый день там будет тебе еда и питье, сколько тебе нужно». Он дал ему еще и лопуховый лист, который сможет превращаться в лодку, если мальчику нужно будет плыть по воде.

Частенько старец в сказках ставит вопросы: «Кто? Почему? Откуда и куда?»[13], чтобы тем самым подготовить самоконцентрацию и собирание с моральными си-

[11] Гора представляет собой цель паломничества и восхождения, а потому психологически часто означает самость. «И Цзин» в качестве цели указывает: «Царь ставит его перед горой Запада» (гексаграмма 17 суй, «преемство»). У Гонория Отенского (*Speculum de mysteriis ecclesiae,* в: Migne, P. L. CLXXII, p. 345) читаем: «Montes patriarchae et prophetae sunt» [Горы суть патриархи и пророки (*лат.*).] Ришар из Сент-Виктора говорит: «Vis videre Christum transfiguratum? Ascende in montem istum, disce cognoscere te ipsum» [Хочешь увидеть преображенного Христа? Подымись на гору сию и учись познавать себя самого (*лат.*)]. (*Benjamin minor* в: Migne, P. L. CXCVI, col. 53–56).

[12] В этом отношении следует особенно выделить феноменологию йоги.

[13] Имеются многочисленные примеры этого: Испанские и португальские народные сказки (№ 34, 45), Балканские сказки (№ 15), Иранские сказки, Русские народные сказки (№ 26), Сказки народов Севера (Швеция, № 11).

лами, а еще чаще он представляет необходимые волшебные средства[14], т. е. неожиданную и невероятную удачливость, которая являет собой характерные черты собранной личности в добре и зле. Однако столь же неизбежным, видимо, выступает вмешательство старца, т. е. спонтанная объективация архетипа, потому что осознанная воля одна навряд ли бывает в состоянии собрать воедино личность в такой мере, чтобы она стала сверхъестественно удачливой. Для этого — не только в сказках, но и в жизни вообще — достаточно уже объективного вмешательства архетипа, который парализует чисто аффективную реакцию цепью внутренних процессов конфронтации и реализации. Последние и дают ясно выявиться этим Кто, Где, Как и Зачем, а тем самым делают возможным познание теперешнего положения, а также и цели. Достигнутые посредством этого просветление и распутывание клубка судьбы частенько проявляются прямо-таки как какое-то волшебство,— опыт, не вовсе неизвестный психотерапевтам.

Тенденция старца побуждать к размышлениям обнаруживается и в форме требования сперва «об этом поспать». Девочке, которая ищет своих исчезнувших братьев, он говорит так: «Ложись спать: утро вечера мудренее»[15]. Он также понимает неясное положение оказавшегося в нужде героя или, по крайней мере, может добыть те сведения, которые пригодятся тому в дальнейшем. Для последней цели он любит пользоваться помощью зверей, а особенно птиц. Принцу, который ищет дорогу к небесному королевству, отшельник говорит: «Я живу здесь вот уже три сотни лет, но никто еще не спрашивал меня о небесном королевстве; я не могу тебе ничего сказать об этом, но наверху, на третьем этаже этого дома, живут всякие птицы, и они тебе уж

[14] Девочке, которая ищет своих братьев, он дает клубок, катящийся за ними (Финские и эстонские народные сказки, № 83). Принцу, ищущему небесное королевство, дается челнок, который плывет сам собой (Немецкие сказки после братьев Гримм [Железные сапоги]). Еще один подарок — флейта, которая заставляет все танцевать (Балканские сказки [Двенадцать осколков]), или показывающий дорогу шарик и палка-невидимка (Сказки народов Севера, [Дания, № 18]), или волшебные псы (l. с. [Швеция, № 20]), или книга, содержащая тайную мудрость (Китайские народные сказки [№ 86]).

[15] Финские и эстонские народные сказки, № 83.

наверное скажут»[16]. Старец знает пути, ведущие к цели, и указывает их герою[17]. Он предупреждает о грозящей опасности и дает средство встретить ее во всеоружии. Например, он открывает мальчику, который должен достать серебряную воду, что источник сторожит лев, имеющий коварное обыкновение спать с открытыми глазами, а бодрствовать с закрытыми[18], или советует отроку, который должен скакать к волшебному источнику, чтобы добыть там целительное питье для короля, черпать воду только на скаку, потому что там ведьмы подкарауливают всякого, кто приходит к источнику, и удавливают его петлей[19]. Принцессе, которая ищет своего заколдованного в волка-оборотня возлюбленного, он велит развести огонь и поставить на него котел со смолой. После этого ей надо бросить в кипящую смолу свою любимую белую лилию, и когда волк-оборотень приходит, он велит ей надеть котел волку на голову, благодаря чему чары спадают с ее возлюбленного[20]. Иногда старца характеризует критическое суждение, как в той кавказской сказке о младшем принце, который должен построить для отца церковь без ошибок, чтобы наследовать престол. Он ее строит, и никто не может обнаружить ошибку, но появляется старец и говорит: «Ах, что за чудную церковь здесь построили! Жаль только, что алтарная стена кривовата!» Принц велит снести церковь и строит новую. Но и в ней старец обнаруживает ошибку, и так происходит до третьего раза[21].

Таким образом, старец представляет, с одной стороны, знание, постижение, размышление, мудрость, ум и интуицию, но, с другой стороны, также и моральные качества, каковы благожелательность и готовность помочь, благодаря чему должен окончательно проясниться его «духовный» характер. Поскольку архетип есть автономное содержание бессознательного, то сказка, кото-

[16] Немецкие сказки после братьев Гримм [Железные сапоги]. В одной балканской сказке [№ 15] старец — «царь всех птиц». Там всем заправляет сорока. Ср. также таинственного «хозяина голубятни» в повести Майринка «Белый доминиканец».

[17] Иранские сказки, 1939, р. 152.

[18] Испанские сказки, № 34.

[19] l. c. [№ 41].

[20] Сказки народов Севера, I, № 11.

[21] Кавказские сказки, 1919, р. 35.

рая и вообще-то конкретизирует архетипы, дает старцу возможность появляться во сне, и притом так, как это бывает и в современных сновидениях. В одной балканской сказке старец является несчастному герою во сне и дает ему добрый совет, как выполнить возложенное на него невыполнимое задание[22]. Его отношение к бессознательному становится очевидным, когда в одной русской сказке[23] он называется «лешим». Когда усталый мужик сел на пенек, оттуда вылез маленький старичок, «он был весь сморщенный, и зеленая борода висела у него до колен». «Ты кто таков?» — спросил мужик. «Я — леший Ох»,— отвечал человечек. Мужик отдал ему в услужение своего безалаберного сына. «Когда леший увел его, они пришли в другой, подземный мир, в зеленую избушку... В избушке все было зеленое: стены и скамейки были зеленые, жена Оха и дети были зеленые... и русалки, которые ему служили, были зеленые как лист». Даже еда была зеленая. Леший изображен тут как растительное или древесное божество, которое, с одной стороны, главенствует в лесу, а с другой — благодаря русалкам — имеет отношение к водяному царству, откуда отчетливо выявляется его принадлежность к бессознательному, поскольку последнее часто выражается как через лес, так и через воду.

Равным образом речь идет о принадлежности к бессознательному, когда старец появляется в виде гнома. В сказке о принцессе, искавшей возлюбленного, говорится: «Пришла ночь, спустилась тьма, звезды поднимались и опускались, а принцесса все сидела и сидела на одном месте и плакала». И вот, глубоко задумавшись, она услыхала голос: «Здравствуй, милая девушка! Что ты сидишь здесь одна и грустишь?» Она вскочила и сильно испугалась, и не диво. А когда оглянулась, увидала только крошечного старичка, который все кивал и выглядел дружелюбно и скромно. В одной швейцарской сказке крестьянский сын, который должен нести корзину с яблоками королевской дочке, встречает «es chlis isigs Manndle, das frogtene, was er do e dem Chratte häig?» (маленького седого человечка, который спросил его, что

[22] Балканские сказки [49].
[23] Русские сказки [6].

у него там в корзинке). В другом месте «человечек» «es isigs Chlaidle an» (одет в серую одежду)[24]. Под «isig» надо, видимо, понимать «eisern» (железный), что, вероятно, правильнее, чем «eisig» (ледяной). В последнем случае было бы «es Chlaidli vo Is» (имел одежду изо льда). Хотя имеется «ледяной человечек», но есть также и металлический человечек, и в одном из современных сновидений я обнаружил даже черного железного человечка, который появляется в момент решающего жизненного поворота, как и в этой сказке о глупом Гансе, возжелавшем жениться на принцессе.

В одном видении из ряда современных, ряда, в котором неоднократно встречается тип старого мудреца, этот мудрец первый раз нормального роста — когда он появляется на дне кратера, окаймленного высокими стенами скал, второй раз он крошечный и находится на вершине горы внутри низкой каменной ограды. Тот же самый мотив имеется и в сказке Гёте о принцессе гномов, которая живет в шкатулке[25]. К этому же ряду принадлежат антропарион, свинцовый человечек из видения Зосимы[26], а также металлические человечки рудников, искусные дактили античности, гомункулы алхимиков, домовые, шотландские brownies и т. д. Насколько «реальны» подобные представления, мне стало ясно из случая, когда сразу после тяжкого несчастья в горах двое из попавших в катастрофу при свете дня пережили коллективную галлюцинацию, увидав человечка в капюшоне, который вышел из недоступных трещин ледникового обрыва и пересек ледник, что вызвало у обоих настоящую панику. Я часто встречал мотивы, которые производили на меня такое впечатление, будто бессознательное есть мир бесконечно малых величин. Рационалистически мысля, можно было бы вывести из этого неясного ощущения, что при таких видениях речь должна идти о чем-то эндопсихическом, причем из этого делается заключение, что вещь должна быть такой маленькой, чтобы уместиться в голове. Я не симпатизирую таким «ра-

---

[24] Имеется в виду сказка «Птица Гриф», № 84 «Сказок для детей и для семьи, собранных братьями Гримм», II, p. 29 ff. Текст кишит фонетическими ошибками.

[25] *Гёте.* Новая Мелюзина. Сказка.

[26] См. мое сочинение *Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos.*

зумным» домыслам, хотя и не смею утверждать, будто они всегда попадают пальцем в небо. Мне кажется более вероятным, что склонность к диминутиву, с одной стороны, и к чрезмерному преувеличению (великаны!), с другой, имеют что-то общее с примечательной шаткостью понятий пространства и времени в бессознательном[27]. Человеческое чувство меры, т. е. наше рациональное понимание нашего большого и маленького, есть откровенный антропоморфизм, который теряет свою общезначимость не только в сфере физических явлений, но и в тех областях коллективного бессознательного, которые находятся за пределами существования специфически человеческого. Атман меньше малого и больше большого, он в дюйм величиной, но «покрывает весь мир на высоте двух ладоней». А о кабирах Гёте говорит: «Малы, да удалы». Таким образом, архетип мудреца представляет хотя и нечто крошечно малое, почти незаметное, но несущее в себе судьбоопределяющую силу, как можно видеть при по-настоящему основательном исследовании этих вещей. Архетипы имеют ту общую с атомным миром особенность, которая выразительно доказана именно в наши дни, что чем глубже в мир бесконечно малого проникает эксперимент исследователя, тем более губительные энергии, связанные там, он находит. Что самое малое может породить колоссальную энергию, стало уже очевидно не только в области физики, но и в ходе психологических исследований. Сколь часто в критические жизненные моменты все повисает на волоске!

В некоторых сказках первобытных народов просветляющая природа нашего архетипа выражается в том, что старец идентифицируется с солнцем. Он приносит головешку, которую употребляет, чтобы испечь тыкву. Поев, он, однако, забирает огонь с собой, что побуждает людей украсть его у него[28]. В одной североамериканской сказке старец — это лекарь, который владеет огнем[29]. В духе есть аспект огня, как мы знаем по языку Ветхого Завета и по легенде о Троицыном чуде.

---

[27] В одной сибирской сказке (№ 13, р. 62) старец появляется в виде белой фигуры, возвышающейся до небес.

[28] Сказки индейцев Южной Америки, р. 285.

[29] Сказки индейцев Северной Америки, р. 74.

Наряду с умом, мудростью и знанием старец, как уже упоминалось, отличается обладанием моральных качеств, даже более того: он испытывает моральные способности людей и одаряет их в зависимости от такого испытания. Особенно показательным примером является эстонская сказка о падчерице и родной дочке. Падчерица — сирота, послушная и исполнительная. История начинается с того, что она роняет прялку в колодец. Она прыгает за ней, но не тонет в колодце, а приходит в волшебную страну и пускается на поиски, где ей встречаются корова, баран и яблоня, желания которых она выполняет. Потом она приходит в баню, где находится грязный старичок, который просит ее, чтобы она его помыла. Происходит следующий разговор. *Старичок:* «Милая девочка, милая девочка, помой меня, мне так не хочется быть грязным!» *Она:* «Чем же мне топить печку?» — «Собери колышки, вороний помет и топи». Но она достает хворост и спрашивает: «Где же мне взять воду для бани?» *Он:* «За овином стоит белая кобыла. Вели ей помочиться в ушат!» Но девочка берет чистую воду. «Откуда же мне взять веник?» — «Отрежь белой кобыле хвост и сделай из него веник!» Но она делает веник из березовых веток. «Откуда же мне взять мыло?» — «Возьми банный камень и потри меня им!» Но она достает мыло из деревни и моет им старичка. В награду он дает ей коробочку с золотом и самоцветами. Родная дочка, естественно, завидует и бросает прялку в колодец, где, однако, сразу ее теряет. Несмотря на это, она идет дальше и делает наоборот все то, что падчерица сделала правильно. Награда ей дается соответствующая. При частоте этого мотива дальнейшие подтверждения излишни.

Образ этого сколь рассудительного, столь же и щедрого на помощь старца напрашивается на то, чтобы поставить его в какую-то связь с божеством. В немецкой сказке о солдате и черной принцессе[30] повествуется, как жуткая принцесса из своего железного гроба каждую ночь забирает к себе солдата, стоящего у могилы на часах, и пожирает его. И вот солдат, которому подошел черед стоять на часах, хочет бежать. «Когда настал вечер, он тихонько ушел, бежал за горы и леса и попал на

[30] Немецкие сказки после братьев Гримм, p. 189 ff.

красивый луг». Там перед ним внезапно появился маленький человечек с длинной седой бородой, и это был не кто иной как наш возлюбленный Господь, который больше не хотел терпеть то лихо, что каждую ночь устраивал черт. «Куда путь держишь? — спросил седой человечек.— Нельзя ли с тобой?» Старичок внушал доверие, и потому солдат рассказал ему, что он убежал и почему так поступил. Следует, как водится, добрый совет. В этом рассказе старец объявляется фактически самим Богом с той же наивностью, с какой английский алхимик сэр Джордж Рипли называет «старого короля» «antiquus dierum»[30a].

Все архетипы имеют как позитивный, благоприятный, светлый, указывающий вверх характер, так и указывающий вниз, отчасти негативный и неблагоприятный, отчасти прямо хтонический, но в остальном нейтральный аспект. Архетип духа не составляет исключения из этого правила. Уже свойственное ему обличье гнома означает ограниченный диминутив, так же как и многозначительная природность растительного божества, берущего начало из подземного мира. В качестве потерпевшего ущерб, а именно потерявшего один глаз, старец выступает в одной балканской сказке. «Вилы», разновидность крылатых демонов, выбили ему глаз, и герой должен приложить все силы, чтобы они вернули его. Таким образом, часть своего зрения, т. е. своей проницательности и просветленности, старец потерял в демоническом мире тьмы: он понес от него ущерб и потому заставляет вспомнить о судьбе Осириса, который один свой глаз потерял при взгляде на черную свинью, т. е. Сета, или хотя бы о том же самом Вотане, который принес один глаз в жертву источнику Мимира. Примечательно, что скакуном старца в нашей сказке является козел, указывающий на то, что у самого старца есть и темная сторона. В одной сибирской сказке старец — это одноногий, однорукий и одноглазый дед, который оживляет мертвеца железным прутом. В ходе истории его самого по ошибке убивает этот несколько раз оживленный мертвец, который из-за этого и упускает свое счастье. Сказка эта называется «Однобокий старик», и его

[30a] «Ветхим днями» (в своей «Кантилене»).

ущербность на самом деле означает, что он сам некоторым образом состоит лишь из одной половины. Другая половина невидима, но выступает в повествовании в виде убийцы, который покушается на жизнь героя этой истории. В конце концов герою удается убить своего неоднократного убийцу; в порыве безумия он поражает, однако, и однобокого старика, что намекает на тождество обоих убитых. Отсюда следует вероятность того, что старик одновременно мог быть и своей противоположностью, оживляющим и убийцей — «ad utrumque peritus»*, как сказано у Гермеса[31].

При таких обстоятельствах по эвристическим и другим причинам необходимо внимательно осмотреть всех окружающих персонажей, где бы ни появился «скромный» и «простосердечный» старец. В нашей первой эстонской сказке о мальчике-батраке, который потерял корову, возникает поэтому подозрение, что доброхотливый старец, как раз вовремя оказавшийся на месте, перед этим хитро устранил корову, дабы создать своему подопечному подходящий повод для того, чтобы удрать. Вполне возможно, как показывает повседневный опыт, что более глубокое, но подпороговое знание о судьбе инсценирует досадный инцидент, чтобы запугать Ивана-дурака Я-сознания и тем самым показать ему его собственный путь, который он никогда не нашел бы уже по одному слабоумию. Если бы наш сиротка подозревал, что этот старик чарами свел у него корову, тот, конечно, показался бы ему наглым троллем или чертом. У старца, оказывается, есть и злобный аспект, подобно тому как первобытный лекарь, с одной стороны, является исцелителем-помощником, а с другой — составителем ядов, которого все боятся, так же как и слово φάρμακον означает одновременно лекарство и яд, а яд в конце концов и в действительности может быть и тем и другим.

Таким образом, у старца двойственный, эльфический характер, как в крайне показательном образе Мерлина; насколько в определенных обстоятельствах он может

[31] Prudentius, *Contra Symmachum;* см.: Rahner, *Die seelenheilende Blume,* p. 132.

* Искусным в том и в другом (*лат.*).

казаться самим добром, настолько же в других формах ему свойствен аспект зла. Тогда он злой чародей, который из чистого эгоизма творит зло ради зла. В одной сибирской сказке старец — это злой дух, «на голове у него было два озера, в которых плавали две утки». Питался он человечиной. В истории говорится, как герой и его люди идут на праздник в соседнюю деревню и оставляют своих собак дома. Эти ведут себя по пословице «кошка из дому — мышкам воля» и решают тоже устроить себе праздник. В разгар праздника они всей стаей набрасываются на мясные запасы. Воротившись домой, люди выгоняют собак вон из дому. А те убегают на свободу. Творец сказал Эмемкуту, герою истории: «Идите с женой собак искать!» Эмемкут попадает, однако, в страшную снежную бурю и вынужден искать убежища в избе злого духа. Затем следует пресловутый мотив одураченного черта. «Творцом» зовут отца Эмемкута. Но отца этого творца зовут «Самозданный», потому что он сам себя создал. Хотя нигде в сказке не говорится, что старец со своими двумя озерами на голове заманил героя и его жену для утоления своего голода, следует все же предположить, что в собак вселился особый дух, который и побудил их справлять праздник, как люди, чтобы после этого против своей природы пуститься наутек, из-за чего Эмемкут вынужден был их искать; и что потом герой попадает в снежную бурю, чтобы оказаться в лапах злобного старца. В качестве советчика помогает при этом «Творец», сын «Самозданного», благодаря чему возникает клубок проблем, развязывание коего мы уж лучше предоставим богослову из Сибири.

В одной балканской сказке старец дает бездетной царице поесть волшебного яблока, отчего та беременеет и рождает сына, чьим кумом вызывается быть этот старец. Мальчишка, однако, оказывается бесенком, он колотит всех детей и сводит скотину у пастухов. Десять лет он не получает имени. Является старец, втыкает ему ножик в ногу и нарекает его «Принц-ножик». Сын желает пуститься в приключения, что после длительной проволочки ему и разрешает в конце концов отец. Ножик, который воткнут ему в ногу,— условие его жизни: как только кто-то другой выдернет его, он умрет, а если выдернет он сам, останется жив. В конце концов этот

ножик становится для него роком: пока он спит, старая ведьма выдергивает его. Он умирает, но его самозваные друзья оживляют его[32]. Хотя старец тут и помощник, но также и податель опасной судьбы, которая с равным успехом может быть обращена ко злу. Зло рано и ярко проявляется в жестоком характере мальчика.

Опять-таки в одной балканской сказке встречается интересный вариант нашего мотива: король ищет свою сестру, которую похитил неизвестный. По пути он заходит в домишко одной старухи, и та отговаривает его продолжать поиски. Некое увешанное плодами дерево выманивает его наружу, все время пятясь перед ним. Когда оно наконец останавливается, из его кроны спускается старец. Он приглашает короля к себе и приносит его на гору, где его (короля) сестра живет женою этого старца. Та говорит брату, что ее муж — злой дух и собирается его убить. И впрямь, спустя три дня король пропадает. Его младший брат тоже идет на поиски и убивает злого духа, выступающего в образе дракона. В результате появляется расколдованный молодой красавец, который теперь-то женится на этой сестре. Старец, впервые возникающий как божество дерева, находится в очевидном отношении к сестре. Он — убийца. Во вставном эпизоде он обвиняется в том, что заколдовал целый город, превратив его в «железный», т. е. неподвижный, оцепенелый и закрытый. К тому же он держит королевскую сестру взаперти и не дает ей вернуться к родным. Тем самым выявляется, что сестра *одержима анимусом*. Таким образом, вплоть до этого места старец толкуется как анимус сестры. Способ же, каким король втягивается в эту одержимость, и поиски сестры наводят на мысль, что эта сестра имеет для брата значение анимы. Судьбоносный этот архетип в соответствии с этим сперва овладевает анимой короля, т. е. лишает короля архетипа жизни, который персонифицирован именно в аниме, и вынуждает его тем самым на поиски утраченной жажды жизни, этого «трудно достающегося сокровища», превращая его в мифического героя, т. е. в высшую личность, каковая и есть выражение его собственной самости. При этом старец поступает сплошь как негодяй

[32] Балканские сказки, p. 34 ff.

и должен быть устранен силой, чтобы после этого явиться в виде супруга сестры-анимы, собственно как небесный жених, празднующий священный инцест как символ единения противоположностей. Эта частенько встречающаяся смелая энантиодромия не только означает омоложение и превращение старца, но и дает почувствовать тайное внутреннее отношение зла к добру и vice-versa.

В этой истории мы видим, таким образом, архетип старца в облике злодея, погруженный в превращения и перипетии процесса индивидуации, который мало-помалу доходит до hieros gamos*. В приведенной выше русской сказке о лешем этот леший сначала выступает, наоборот, как помощник и благодетель, но затем не хочет вообще отпускать своего мальчика-батрака, так что главные события истории заключаются в многообразных попытках мальчика вырваться из когтей колдуна. Место поисков заступает бегство, которое, однако, по всей видимости, равнозначно отважному авантюризму, ибо в результате герой женится на царевне. А колдуну приходится довольствоваться ролью обманутого черта.

d. ТЕРИОМОРФНАЯ СИМВОЛИКА ДУХА В СКАЗКЕ

Описание нашего архетипа было бы неполным, если бы мы не вспомнили о еще одной, особенной форме его проявления, а именно о животной форме. Эта форма в главных чертах целиком относится к териоморфизму богов и демонов и имеет тот же психологический смысл. Образ животного указывает на то, что обсуждаемые содержания и функции все еще находятся во внечеловеческой сфере, т. е. по ту сторону человеческого сознания, и потому причастны, с одной стороны, демонически-сверхчеловеческому, а с другой — животно-недочеловеческому. При этом, однако, надо принять во внимание, что такое разделение имеет значение лишь в области сознания, где оно соответствует необходимому условию мышления. Логика говорит: «Tertium non da-

* Священного брака (*греч.*).

tur», т. е. мы не в состоянии представить себе, что противоположности существуют в одно и то же время. Снятие существующей несмотря на это антиномии может, иными словами, считаться для нас всего только постулатом. Для бессознательного же это совсем не так, потому что его содержания все без исключения парадоксальны и антиномичны сами по себе, в том числе и категория бытия. Если кто-либо несведущий в психологии бессознательного захочет составить себе картину такого положения дел, ему можно рекомендовать изучение христианских мистиков и индийской философии. Там он найдет ярчайшие выражения антиномичности бессознательного.

Хотя старец в нашем анализе до сих пор выставлял на обозрение по большей части человеческие вид и поведение, все же его колдовские способности, включая духовное превосходство, указывают на нечто вне- или сверх- и недочеловеческое в добре и зле. Его животный аспект ни для первобытного человека, ни для бессознательного не означает понижения в ранге, ибо в каком-то отношении зверь и превосходит человека. Он еще не вступил в лабиринт своего сознания и обладает той силой, которой живет, не будучи еще противопоставлен самовольному *Я,* а исполняя волю, господствующую в нем, почти совершенным образом. А если бы он имел сознание, то был бы благочестивее человека. Легенда о грехопадении содержит в себе глубокий смысл; ведь это выражение того неясного ощущения, что эмансипация сознания *Я* представляет собой люциферическое деяние. Вся история человечества изначально состоит в споре чувств неполноценности и высокомерия. Мудрость ищет середину и платит за это рискованное предприятие сомнительным родством с демоном и зверем и потому страдает моральной двусмысленностью.

Мы часто встречаем в сказках мотив *зверей-помощников*. Они ведут себя, как люди, говорят по-людски и выказывают ум и знание, которые даже превосходят человеческие. Тут, пожалуй, по праву можно сказать, что архетип духа выражается в облике животного. В одной немецкой сказке[33] рассказывается, как юноша, ра-

[33] «Принцесса на дереве» (Немецкие сказки после братьев Гримм).

зыскивающий свою пропавшую невесту, встречает волка, который ему говорит: «Не бойся! А скажи-ка, куда путь держишь?» Юноша рассказывает свою историю, после чего волк дает ему волшебный дар, а именно шерстинки из своей шкуры, при помощи которых юноша в любой момент может вызвать его. Это интермеццо разворачивается точно так, как встреча со старцем-помощником. В этой же сказке выявляется и вторая, а именно злая сторона архетипа. Для наглядности я конспективно изложу эту сказку.

Юноша пасет в лесу свиней и обнаруживает огромное дерево, ветви которого уходят за облака. «А хорошо было бы,— думает он про себя,— с его макушки весь мир увидеть!» И вот он лезет по дереву, целый день лезет, но до веток не долезает. Настает вечер, и ему приходится заночевать на суку. На другой день лезет он дальше и в полдень долезает до кроны. Только к вечеру он долезает до деревни, построенной на ветвях. Там живут крестьяне, они его приглашают и дают ночлег. Наутро лезет он дальше. В полдень долезает до замка, в котором живет красна девица. Здесь он узнает, что выше уже лезть нельзя. Она царевна, которую держит в неволе злой колдун. Он остается с принцессой, и ему позволено заходить во все комнаты замка; только в одну ему заходить нельзя. Но любопытство побеждает. Он открывает комнату и видит там ворона, который прибит к стене тремя гвоздями. Один гвоздь проходит сквозь шею, а два других — сквозь крылья. Ворон жалуется на жажду, и юноша, движимый состраданием, дает ему попить воды. При каждом глотке один гвоздь выпадает, с последним ворон освобождается и вылетает в окно. Когда принцесса слышит об этом, то очень пугается и говорит: «Это был тот черт, который меня заколдовал. Нечего больше ждать, а то он меня заберет!» В одно прекрасное утро она действительно исчезает.

Юноша отправляется на поиски, и тут-то, как уже сказано, ему встречается волк. Таким же образом ему встречаются медведь и лев, от которых он также получает шерстинки. Кроме того, лев открывает ему, что принцесса заперта неподалеку в одном охотничьем домике. Он находит этот домик и принцессу, но узнает, что бежать невозможно, потому что у охотника есть трехно-

гий сивка, который все знает и безошибочно предупреждает охотника. Несмотря на это, юноша делает попытку бежать, но тщетно. Охотник его ловит, но отпускает, потому что юноша когда-то спас охотнику жизнь в бытность того вороном. Охотник скачет с принцессой прочь. Но когда охотник уходит в лес, юноша прокрадывается в домик и уговаривает принцессу вызнать у охотника тайну того, как он достал своего умного сивку. Это удается ей ночью, и юноша, который прятался под кроватью, узнает, что примерно в часе пути от домика живет одна ведьма, которая разводит волшебных коней. Кто сможет три дня подряд пасти жеребят, тому позволено в награду выбрать себе лошадь. Раньше она отдавала еще и двенадцать ягнят, чтобы утолять ими голод двенадцати волков, живших в лесу вокруг, и удерживать их этим от нападения на беглеца. Но охотнику она не дала ягнят. Волки помчались за ним вслед, и когда он пересекал границу, им все-таки удалось хоть одну ногу у его сивки да оторвать. Поэтому у сивки только три ноги.

Тогда юноша немедленно разыскивает ведьму и нанимается к ней с условием, что она даст ему не только лошадь, которую он сам выберет, но еще и двенадцать ягнят в придачу. Она соглашается. Она велит жеребятам убежать от него. Чтобы его усыпить, она дает ему с собой водки. Он ее выпивает, засыпает, и жеребята убегают. В первый день он находит с помощью волка одного, на второй день ему помогает медведь, а на третий — лев. Теперь ему можно выбрать себе награду. Ведьмина малая дочка выдает ему, на какой из лошадей ездит мать. Это, естественно, лучшая лошадь, тоже сивка. Его он и берет. Но как только он выходит из конюшни, ведьма просверливает у сивки все четыре копыта и высасывает мозг из костей. Из мозга она печет пирог, который дает юноше в дорогу. Лошадь близка к смерти, но юноша кормит ее пирогом, отчего к ней возвращаются былые силы. Он невредимым выбирается из лесу, после того как утоляет голод двенадцати волков двенадцатью ягнятами. Он забирает принцессу и уезжает с ней. В свою очередь, трехногий сивка призывает охотника, который тут же гонится за беглецами и быстро настигает их, потому что четырехногий сивка не хочет скакать.

Когда охотник подъезжает, четырехногий сивка призывает трехногого: «Сестрица, сбрось его!» Колдун сброшен и затоптан обеими лошадьми. Тогда юноша сажает принцессу на трехногого сивку, и так они скачут в королевство ее батюшки, где и справляют свадьбу. Четырехногий же сивка просит юношу отрубить головы обеим лошадям, потому что иначе они накличут на него беду. Когда он это делает, лошади превращаются в видного принца и красавицу-принцессу, которые затем, через некоторое время, «возвращаются в свое королевство». Некогда они были превращены охотником в лошадей.

Помимо териоморфной символики духа, в этой сказке все дело в особенности интересно тем, что функция знания и интуиции изображается в виде скакуна. Тем самым показано, что дух может быть и имуществом. Так, трехногий сивка — собственность демонического охотника, четырехногий же поначалу — ведьмы. Дух здесь отчасти функция, которая, как вещь, может менять владельца (лошадь), отчасти же и автономный субъект (колдун как владелец лошади). Добывая у ведьмы четырехного сивку, юноша тем самым освобождает дух, или особого рода мышление, от власти бессознательного. Ведьма тут, как и в других местах, означает mater natura*, или изначальное, так сказать, «материальное» состояние бессознательного, что указывает на психическую конституцию, в которой бессознательному противостоит еще слабое и несамостоятельное сознание. Четырехногий сивка характеризуется тем, что превосходит трехногого, потому что может ему приказывать. Поскольку четверичность есть символ целостности, а целостность в образном мире бессознательного играет выдающуюся роль[34], победа четырехногости над трехногостью не является вовсе неожиданной. Что же, однако, должно означать противопоставление троичности и четверичности, т. е. что означает троичность в отношении целого? В алхимии эта проблема называется *аксиомой Марии* и сопровождает эту философию на протяжении

[34] По вопросу о четверичности сошлюсь на мои более ранние работы, а в особенности на *Psychologie und Religion* и *Psychologie und Alchemie*.

* Мать-природа (*лат.*).

более чем тысячелетия, чтобы, наконец, еще раз быть поднятой в «Фаусте» (сцена с кабирами). Впервые в литературе она засвидетельствована во вступительных словах «Тимея»[35], о которых вновь напоминает Гёте. Мы можем отчетливо видеть, как у алхимиков тринитарности божества соответствует нижняя, хтоническая троичность (подобная трехглавому Сатане у Данте). Она заключается в принципе, который своей символикой выдает родство со злом, хотя это никоим образом не означает раз и навсегда, что она выражает зло, и только зло. Скорее, все указывает на то, что зло, или его обычный символ, принадлежит к семейству тех фигур, которые описывают нечто темное, ночное, нижнее, хтоническое. Нижнее в этой символике относится к верхнему, как обратное соответствие[36], т. е. оно, как и верхнее, изображается в виде троичности. Тройка как чисто мужское здесь логично предназначено для злого охотника, которого надо (алхимически) понимать как нижнюю троичность. Четверка же как число женское предоставлено старцу. Обе лошади — говорящие и знающие волшебные животные и потому представляют бессознательный дух, который, однако, в одном случае подчинен злому колдуну, а в другом — ведьме.

Между троичностью и четверичностью, таким образом, существует сначала муже-женская противоположность, а уж потом четверичность является символом целостности, а троичность — нет. В свою очередь, последняя, по свидетельству алхимии, означает противоположность, причем одна троичность всегда предполагает другую, как верхнее предполагает нижнее, свет — тьму, добро — зло. Противоположность энергетически равнозначна некоему потенциалу, а где имеет место потенциал, там есть возможность процесса и события, ибо напряжение между противоположностями стремится к выравниванию. Если представить себе четверичность в

---

[35] Самое раннее из известных мне изображений этой проблемы есть то, где запечатлены четверо сыновей Гора, из которых по какому-то случаю трое с головами животных, а один — с человечьей головой. Хронологически близко к этому видение Иезекиилем четырех «животных», которые потом возвращаются в виде четырех атрибутов Евангелистов. Как известно, трое из них с головами зверей, а у одного человеческая голова (ангел).

[36] По определению «Изумрудной скрижали»: «Quod est inferius, est sicut quod est superius» [Чтó внизу, равно тому, чтó вверху (*лат.*)].

виде квадрата, а квадрат разделить по диагонали на две половины, то получится два треугольника, вершины которых будут находиться в противоположных направлениях. Поэтому метафорически можно сказать: если разделить символизируемую четверичностью целостность на равные половины, то получатся две троичности противоположной направленности. Как это простое рассуждение выводит троичность из четверичности, так и охотник объясняет плененной принцессе, что его сивка из четвероногого стал трехногим, и как это произошло, когда двенадцать волков оторвали ему одну ногу. Трехногость сивки, таким образом, обязана своим существованием несчастному случаю, который имел место как раз в тот момент, когда лошадь намеревалась покинуть царство темной матери. На языке психологии это можно выразить так: когда бессознательная целостность выявляется, т. е. бессознательное отрывается и переходит в сферу сознания, то одно из четырех остается, удерживаемое horror vacui* бессознательного. Благодаря этому возникает троичность, которой, как мы знаем не только из сказок, но и из истории символов, соответствует противоположная ей троичность[37], т. е. возникает конфликт. Здесь тоже можно спросить вместе с Сократом: «Раз, два, три — а где же четвертый, милый мой Тимей, из тех, что вчера были гостями, а сегодня — гостеприимцы, куда же он у нас девался?»[38] Он остался в царстве темной матери, удержанный волчьим голодом бессознательного, которое не хочет ничего выпускать из своей орбиты, даже когда взамен принесена соответствующая жертва.

Охотник, т. е. старый колдун, и ведьма соответствуют негативным imagines** родителей в магическом мире бессознательного. Сначала в этой сказке охотник выходит на сцену в обличьи черного ворона. Он похищает принцессу и держит ее в неволе. Та называет его «чертом». Но весьма примечательным образом он и сам заперт в *одной* заповедной комнате замка и там прибит к стене

[37] Ср. *Psychologie und Alchemie,* илл. 54; подробнее в *Der Geist Mercurius.*
[38] Это неясное место приписывают «игривому настроению» Платона.
* Боязнью пустоты (*лат.*).
** Образам (*лат.*). У Юнга — доминанты бессознательного, соответствующие образам отца и матери.

тремя гвоздями, т. е. все равно что *распят*. Он в темнице, как и любой страж темницы, и сам заклят, как всякий, кто произносит заклятие. Темница для обоих — заколдованный замок на верхушке гигантского дерева — видимо, мирового древа. Принцесса принадлежит к светлому горнему миру, который расположен вокруг солнца. Когда она, говоря без обиняков, сидит в темнице на мировом древе, то, видимо, является разновидностью anima mundi*, оказавшейся во власти тьмы. Но, кажется, это пленение последней на пользу не пошло, ведь разбойник и сам распят, и притом при помощи трех гвоздей. Распятие очевидным образом означает мучительную связанность и подвешенность, наказание для безрассудного, который отважился вторгнуться в сферы противопринципа, как какой-нибудь Прометей. Это и сделал ворон, тождественный охотнику, ибо он похитил из светлого горнего мира драгоценную душу, и вот он в горнем, или верхнем, мире в наказание прибит к стене. Тот факт, что речь здесь идет о перевернутом отражении христианского праобраза, пожалуй, может быть признан очевидным. Спаситель, освободивший душу человечества от власти князя мира сего, прибит к кресту внизу, подлунном мире, как ворон-похититель пригвожден к стене на небесной верхушке мирового древа за злоупотребление своей властью. Инструмент заклятья, характерный для нашей сказки,— троичность гвоздей. Кто заключил ворона в темницу, в сказке не говорится. Но она звучит так, как если бы речь в ней шла о произнесении заклинания триединым именем.

Героический юноша, который залез на мировое древо и проник в заколдованный замок, где должен освободить принцессу, может входить во все комнаты, и лишь в одну не может — и как раз в ту, где находится ворон[39]. Как в рае от одного древа вкушать не до́лжно, так и здесь одну комнату открывать нельзя, вследствие чего она именно только потому и открывается. Ничто не производит такого возбуждающего внимание действия, как запрет. Он, так сказать, есть вернейший путь вы-

[39] В гриммовской сказке (I, № 55, «Мариино дитя») в потайной комнате находится «Триединство», что кажется мне весьма примечательным.

* Мировой души (*лат.*).

звать непослушание. Очевидно, что в действие приведен тайный умысел: *освободить не столько принцессу, сколько, скорее, ворона.* Как только герой попадает в поле зрения ворона, тот начинает жалобно вопить и сетовать на жажду[40], и юноша, движимый добродетелью сострадания, утоляет его жажду не иссопом и уксусом, а освежающей водой, после чего немедленно выпадают три гвоздя, и ворон вылетает в открытое окошко. Тем самым злой дух снова оказывается на свободе, превращается в охотника, вторично похищает принцессу и на сей раз запирает ее на земле в своем охотничьем домике. Тайный умысел отчасти разоблачается: принцесса должна быть приведена из верхнего мира в земной мир, что, очевидно, было невозможно без пособничества злого духа и человеческого непослушания.

Поскольку же и в земном мире охотник за душами является господином над принцессой, то герою снова приходится вмешаться: а именно, как мы уже знаем, хитростью увести у ведьмы четырехногого сивку и тем сломить трехногую власть колдуна. Эта троичность и есть то, чем заклят ворон, и эта же троичность одновременно составляет власть злого духа. Это обе троичности, имеющие противоположную направленность.

Из совершенно иной области, а именно из области психологического опыта, мы знаем, что три из четырех функций сознания дифференцируются, т. е. могут быть осознаны; одна же остается связанной с материнской почвой, с бессознательным, и обозначается как преисподняя, или «неполноценная» функция. Она является

---

[40] Уже Элиан (De natura animalium) сообщает, что Аполлон осудил воронов на жажду, поскольку ворон, посланный за водой, слишком долго не возвращался. В немецком фольклоре говорится, что ворон должен страдать от жажды в июне или августе. В качестве причины ссылаются на то, что только он не был опечален смертью Христа, или же что он не вернулся, будучи послан Ноем (Panzer, *Zeitschrift für deutsche Mythologie* II, p. 171, и Köhler, *Kleinere Schriften zur Märchenforschung* I, 3). По вопросу о вороне как аллегории зла см. исчерпывающее изложение у Гуго Ранера, *Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie.* С другой стороны, ворон стоит в близком отношении к Аполлону как посвященное ему животное; и в Библии он выступает в позитивном значении. *Псалом 147, 9:* «Дает скоту пищу его и птенцам ворона, взывающим к Нему». *Иов 38, 41:* «Кто приготовляет ворону корм его, когда птенцы его кричат к Богу, бродя без пищи?» Подобно этому *Лк. 12, 24.* В виде «обслуживающих духов» вóроны выступают в I *Цар. 17, 5,* где приносят Илии дневное пропитание.

ахиллесовой пятой даже самого героического сознания. Где-то ведь и сильный слаб, разумный глуп, добрый плох и т. д.; верно также и обратное. В нашей сказке троичность выступает как изувеченная четверичность. Если добавить одну ногу к трем другим, то получится целостность. Так и энигматическая аксиома Марии гласит: «Из Третьего выйдет Единое (как) Четвертое» (ἐκ τοῦ τρίτου τό ἕν τέταρτον), т. е., видимо, когда из третьего получается четвертое, то тем самым одновременно возникает и целостность. Хотя одна, пропавшая часть, находящаяся во владении у волков Великой Матери,— лишь четверть, но с тремя остальными вместе она образует ту целостность, которая упраздняет разрыв и конфликт.

Откуда же следует, что эта одна четверть, согласно такой символике, является именно троичностью? Тут символика сказки бросает нас на произвол судьбы, и мы вынуждены искать прибежища у фактов психологии. Я уже раньше говорил, что три функции могут дифференцироваться, и лишь одна пребывает под чарами бессознательного. Такая констатация должна быть уточнена. Опыт показывает, что дифференциация только приблизительно удается *одной* функции, которая поэтому обозначается как верховная, или главная функция, и наряду с экстра- и интровертивностью образует тип установки сознания. Этой функции сопутствуют одна или две более или менее дифференцированных вспомогательных функции, которые, однако, почти никогда не достигают такой же степени дифференцированности, т. е. способности целенаправленного использования. Поэтому они обладают более высокой степенью спонтанности, нежели главная функция, которая в большой мере выступает как надежная и послушная нашим замыслам. Напротив, четвертая, преисподняя функция, выказывает себя по отношению к нашей воле как несговорчивая. Она является то в виде кобольда со странными искажениями, то как deus ex machina. Но всегда она возникает и протекает sua sponte*. Из этого изложения следует, что и дифференцированные функции лишь отчасти освободились от укорененности в бессознательном и потому дей-

* Спонтанно (*лат.*).

ствуют под властью бессознательного. Трем дифференцированным функциям, которые имеются в распоряжении *Я,* соответствуют три бессознательных участка, еще не отделившихся от бессознательного[41]. И как трем сознательным и дифференцированным участкам функций противостоит — в качестве более или менее мучительного расстраивающего фактора — четвертая, недифференцированная функция, так же и верховная функция, видимо, имеет в бессознательном злейшего врага. Следует упомянуть еще и об одной особенной изюминке: как дьявол любит рядиться в одежды ангела света, так же, тайным и хитрым образом, преисподняя функция по большей части оказывает воздействие на главную, как последняя по большей части подавляет первую[42].

Эти, увы, несколько абстрактные выкладки необходимы, чтобы в некоторой мере пролить свет на хитроумные и полные намеков внутренние связи нашей, как обыкновенно выражаются, «детски простой» сказки. Обе противостоящие троичности — одна, заклинающая зло, и другая, составляющая его силу,— так сказать, до мельчайших черточек соответствуют функциональной структуре нашей сознательной и бессознательной психики. Сказка как спонтанный, наивный и нерефлектированный продукт души, видимо, не может выражать ничего иного, как именно душу. Поэтому-то не только наша сказка изображает эти структурные психические соотношения, но то же самое делают еще и бесчисленные другие сказки[43].

Наша сказка с редкостной отчетливостью обнаруживает, с одной стороны, всю противоречивость архетипа духа, а с другой — запутанную совместную игру антиномий, направленную на единую великую цель — более высокую осознанность. Юный свинопас, из звериных глубин взобравшийся на гигантское мировое древо и на самом верху, в светлом горнем мире, обнаруживший свою

---

[41] В одной северной сказке изображенные в виде трех принцесс, которые по горло закопаны в землю и которых нужно спасти.

[42] К учению о функциях см. *Psychologische Typen.*

[43] Для несведущих в этой области я хотел бы тут добавить, что учение о структуре психики не выведено из сказок и мифов, а основано на опытах и наблюдениях, сделанных в области медицинско-психологических исследований, и лишь во вторую очередь найдено их подтверждение сравнительным исследованием символа в областях, поначалу весьма чуждых врачу.

деву-аниму, высокородную принцессу, символизирует подъем сознания из близких к зверю областей к вершине, открывающей дальние виды, которая особенно удачно изображает приумножение горизонта сознания[44]. Если уж мужское сознание достигает этой высоты, то там ему навстречу выходит его женское соответствие, анима[45]. Она и есть персонификация бессознательного. Эта встреча демонстрирует, сколь непригодно обозначение бессознательного как «подсознания». Оно не только «под сознанием», но и над ним, оно даже уже давно над ним, так что герой должен туда забираться лишь с трудом. Это «верхнее» бессознательное, однако, ни в коем случае не тождественно «сверхсознанию» в том смысле, что тот, кто его достиг, как наш герой, тут же оказался стоящим высоко над «подсознанием», как над земной поверхностью. Напротив, он делает неприятное открытие, что его высокая и светлая анима, принцесса-Душа, там, наверху, заколдована и пленена, как птица в золотой клетке. Хотя он и может гордиться, что приподнялся над низменностью почти звериной смутности, но душа его во власти злого духа, темного отцовского образа подземной разновидности в обличьи ворона, этой известной териоморфной фигуры черта. Что пользы ему от высоты, от горизонтов широких, коли душа его милая там в заключенье томится? О, она даже подыгрывает дольнему миру и, по всей видимости, желает препятствовать ему, дабы он не открыл тайну ее пленения, запрещая ему входить в одну комнату. Но тайно именно путем запрета она все же ведет его туда — так, как если бы у бессознательного было две руки, из которых одна всегда делала бы прямо противоположное тому, что делает другая. Принцесса хотела и не хотела, чтобы ее освобождали. Злой же дух очевидным образом тоже заманил себя в ловушку: он хотел умыкнуть для себя прекрасную душу светлого превыспреннего мира, что он и смог совершить как существо пернатое, но не посчитался с тем, что из-за этого он сам будет зачарован в превыспренний мир. И хотя он

---

[44] Речь идет о типичной энантиодромии: на этом пути еще выше уже не пройти, а следует реализовать теперь и другую сторону своего существа и для этого спуститься вниз.

[45] Увидав огромное дерево, юноша говорит сам себе: «Как было бы славно с его макушки оглядеть целый мир!»

темный дух, но тоскует по свету. Это и есть его тайное оправдание, так же как заклятие означает наказание за заносчивость. Покуда злой дух пленен в превыспреннем мире, и принцессе нельзя вниз, на землю, а герой пропадает в раю. Но теперь он впадает в грех непослушания, делая тем самым возможным бегство разбойника, и вызывает новое похищение принцессы, т. е. целую серию худых последствий. В результате же принцесса попадает на землю, а сатанинский ворон принимает человечье обличье охотника. Тем самым светлая надмировая душа, как и злое начало, попадает в окружение людей, т. е. оба переводятся в человеческий диминутив и благодаря этому становятся доступными. Трехногая, всезнающая лошадь охотника представляет его собственную власть. Она соответствует бессознательным участкам дифференцируемых функций[46]. Охотник же персонифицирует преисподнюю функцию, которая заметна и в герое в качестве его любопытства и авантюризма. В дальнейшем он даже еще больше уподобляется охотнику: как тот добывает своего коня у ведьмы, так поступает и наш герой. Но в отличие от последнего охотник забывает вовремя взять с собой двенадцать ягнят, чтобы накормить двенадцать волков, которые поэтому калечат его лошадь. Он забыл отдать дань хтоническим силам именно потому, что он — не кто иной как тать. Благодаря его упущению, однако, герой узнает, что только в обмен на жертву бессознательное отпустит свои чада[47]. Число двенадцать тут, видимо, временнóй символ с побочным значением двенадцати дел (ἆθλα)[48], которые дóлжно совершить для бессознательного, прежде чем можно будет от него освободиться[49]. Охотник предстает как предварительная, неудачная попытка героя разбоем и насилием

[46] Всезнание бессознательных участков функций, конечно, является преувеличенным. Фактически, однако, они находятся в распоряжении, или, лучше сказать, на них оказывается воздействие со стороны подпороговых восприятий и воспоминаний, как и инстинктивных, архетипических содержаний бессознательного. Они суть то, что сообщает бессознательным действиям неожиданно верную информацию.

[47] Охотник не заплатил по счету, как по большей части и водится. Люди редко или никогда не думают о расходах, которых требует деятельность духа.

[48] Ср. миф о Геракле.

[49] Алхимики подчеркивают большую длительность деяния и говорят о

добыть во владение свою душу. Добывание же души на деле означает opus терпения, самопожертвования и самоотдачи. Овладевая четырехногой лошадью, герой полностью заступает место охотника и тем самым добывает себе принцессу. Четверичность в нашем рассказе обнаруживает себя как большая сила, ибо она интегрирует в свою целостность тот фрагмент, которого ей пока недоставало, чтобы быть целой.

Архетип духа в этой, кстати сказать, отнюдь не первобытной сказке выражен териоморфно как система из трех функций, которая подчинена единству, злому духу, а также как неназванная инстанция, посредством троичности гвоздей распявшая ворона. Это в обоих случаях начальствующее единство в первом случае соответствует преисподней функции, являющейся бессознательным супостатом главной функции, т. е. охотнику; во втором случае — главной функции, т. е. герою. Герой и охотник в конце концов уподобляются друг другу, так что функция охотника растворяется в герое. То-то и оно: герой с самого начала уже сидит в охотнике и побуждает того всеми запрещенными для него неморальными средствами осуществить умыкание души и, так сказать, против своей собственной воли потихоньку подбросить ее герою. На поверхности царит необузданная борьба между обоими, но за кулисами каждый печется о выгоде другого. Развязывается этот узел в тот момент, когда герою удается захватить четверичность, т. е., психологически выражаясь, включить преисподнюю функцию в систему троичности. Тем самым конфликт завершен одним ударом, и образ охотника окончательно улетучивается. После такой победы герой сажает свою принцессу на трехногую лошадь и скачет с ней в королевство ее батюшки. Она возглавляет и персонифицирует отныне тот регион духа, который прежде служил злому охотнику. Анима, таким образом, является и остается представительницей того участка бессознательного, который во веки веков не может быть воспринят в достижимую для человека целостность.

«longissima via», «diuturnitas immensae meditationis»* и т. д. Число двенадцать можно поставить в связь с церковным годом, в течение которого разворачивается искупительный подвиг Христа. Принесение в жертву агнца тоже, видимо, исходит из этого источника.

* Весьма долгом пути, длительности глубокой медитации (*лат.*).

е. ДОБАВЛЕНИЕ

Когда я уже закончил рукопись, мое внимание было любезно обращено на один русский вариант нашей сказки. Она называется «Марья Моревна»[50]. Герой истории не свинопас, но Иван Царевич. Трем зверям-помощникам здесь дается интересное объяснение: они образуют соответствие трем сестрам Ивана и их мужьям, каковые, собственно говоря, суть птицы. Три сестры представляют триаду бессознательных функций, находящихся в связи с животным, или духовным царством. Птицелюди суть разновидность ангелов и подчеркивают вспомогательную природу бессознательных функций. Ведь в этой истории они тоже спасительно вмешиваются в тот решающий момент, когда герой (не так, как в немецком варианте) попадает под власть злого духа, умерщвляется и расчленяется им (типичный удел богочеловека!)[51]. Злой дух здесь — старик, часто изображаемый обнаженным; зовут его Кощей[52] Бессмертный. Соответствующая ведьма — пресловутая Баба-Яга. Три зверя-помощника немецкого варианта тут удвоены: во-первых, это птицелюди, во-вторых, лев, посторонняя птица и пчелы. Принцесса тут — царица Марья Моревна, великая водительница воинств (Мария, Царица небесная, в православном гимне восславляется как «Водительница воинств»!); в своем замке, в заповедной комнате, она держит злого духа в оковах на двенадцати цепях. Когда Иван утоляет жажду старика, тот похищает царицу. Волшебные скакуны в развязке не превращаются в людей. Русская сказка имеет откровенно более первобытный характер.

f. ПРИЛОЖЕНИЕ

Помещенные ниже выкладки не требуют всеобщего интереса постольку, поскольку они в существенных чертах носят технический характер. В этом новом издании я хотел было оставить их в стороне, но затем сообразил

[50] Дочь моря.

[51] Старик бросает расчлененный труп в бочку, а бочку — в море, что заставляет вспомнить о судьбе Осириса (голова и фаллос!).

[52] От «кость» и «пакость», «капость» (отвратительный, грязный).

иначе и присовокупил их в этом Приложении. Читатель, не интересующийся психологией специально, спокойно может пропустить этот раздел. Ниже я рассмотрю как раз эту якобы запутанную проблему трех- и четырехногости волшебных лошадей, и притом представлю мои соображения так, чтобы стал ясен используемый при этом метод. Такой психологический ход мыслей основывается, с одной стороны, на иррациональных данностях материала, т. е. сказки, мифа или сновидений, а с другой — на осознанивании «латентных» рациональных взаимоотношений этих данностей. То, что такие взаимоотношения вообще существуют, само является гипотезой, как, например, является гипотезой то, что у сновидений имеется смысл. Истинность этого предположения отнюдь не констатируется априорно. Ее полезность может обнаружиться лишь путем ее применения. Поэтому сначала надо выждать, сделает ли ее методологическое наложение на иррациональный материал возможным осмысленное толкование такового. Применение ее состоит в том, что этот материал принимается так, как если бы он обладал внутренней взаимосвязью. Для этой цели большая часть данностей нуждается в известном усилении, т. е. в известном разъяснении, генерализации и приближении к более или менее всеобщему понятию в соответствии с кардановым правилом толкования. Так, например, трехногость, чтобы ее можно было узнать, сначала должна быть отделена от лошади и приближена к своему собственному принципу, а именно к троичности. Упомянутая в сказке четырехногость появляется на более высокой ступени всеобщего понятия тоже в связи с троичностью, откуда и проистекает загадка «Тимея», а именно проблема Тройки и Четверки. Триада и Тетрада представляют архетипические структуры, которые играют значительную роль во всеобщей символике и в такой же мере важны для исследования мифов и сновидений. Подъем иррациональной данности (т. е. трех- и четырехногости) на ступень всеобщего наглядного понятия делает возможным проявление универсального значения этого мотива на поверхности образа и сообщает рассуждающему уму мужество всерьез подойти к этому аргументу. Такая задача подразумевает в себе ряд размышлений и выводов технического характера, который я не

хотел бы оставить скрытым для интересующегося психологией читателя, а в особенности для специалистов, а уж тем более я не хотел бы скрывать, что такая работа ума вообще типична для развязывания символов и необходима для понимания продуктов бессознательного. Лишь таким способом смысл бессознательных взаимосвязей может быть получен из них самих, в противоположность тем дедуктивным толкованиям, которые исходят из заранее принятой теории, как, например, астро- и метеоромифологические и — last not least* — сексуально-теоретические интерпретации.

Трехногая и четырехногая лошади и впрямь представляют собой загадочный случай, достойный более детального изучения. Трое или Четверо заставляют вспомнить не только о дилемме психологического учения о функциях, но и об аксиоме Марии Пророчицы, аксиоме, которая играет выдающуюся роль в алхимии. Поэтому имело бы смысл несколько пристальнее вглядеться в значение обеих волшебных лошадей.

Заслуживает внимания, кажется мне, прежде всего то, что Трехножка принцессы, с одной стороны, предназначена в скакуны, а с другой — сама является и кобылой, и одновременно заколдованной принцессой. Троичность здесь недвусмысленно связывается с женственностью, в то время как, согласно доминирующему религиозному взгляду сознания, она представляет собой исключительно мужское дело, совершенно не говоря уж о том, что три как число нечетное — так или иначе мужское. Поэтому можно было бы прямо переводить троичность как «мужественность», каковая выступает в еще более выразительном виде в древнеегипетском Три-Единстве: Бог—Ка-Мутеф[53]—Фараон.

Трехногость как животное качество означает мужественность, бессознательно присущую женской сути. У действительной женщины ей соответствовал бы анимус, который, как и волшебный конь, представляет «дух». Зато у анимы троичность совпадает не с христианскими тринитарными представлениями, а с «нижним треуголь-

[53] Ка-Мутеф означает «бык своей матери». См.: Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter,* p. 17, 35 и 41 ff.

* Последнее по счету, но не по важности (*англ.*).

ником», преисподней триадой функций, которая составляет так называемую «тень». Преисподняя половина личности в преобладающей степени бессознательна. Она равнозначна не всему бессознательному, а только его личностному слою. Анима же, поскольку она отлична от тени, персонифицирует коллективное бессознательное. Если троичность подчинена ей в качестве скакуна, то это должно означать, что она «ездит верхом» на тени, т. е. ведет себя по отношению к скакуну как Мара[54]. В этом случае она владеет тенью. Когда же она сама выступает в виде лошади, то теряет свое доминирующее положение как персонификация коллективного бессознательного, и тогда на ней «ездит верхом», т. е. владеет ею, принцесса А, супруга героя. В качестве принцессы В она, как правильно говорит сказка, заколдовывается в Трехножку.

Этот несколько запутанный вопрос может быть распутан следующим образом.

1. Принцесса А — анима[55] героя. Она скачет верхом на Трехножке, тени, т. е. на преисподней триаде функций своего будущего супруга, т. е. владеет ею. В более простом выражении это значит, что она наложила лапу на преисподнюю половину личности героя. Она его заарканила с его слабого бока, как частенько бывает в обыкновенной жизни, ибо там, где есть слабость, нужны поддержка и добавка. У слабого бока мужа жена даже на правильном и разумном месте. Пожалуй, именно так следовало бы определить ситуацию, если бы мы рассматривали героя и принцессу А как две обыкновенные личности. Но раз уж эта история чудесная и разыгрывается главным образом в мире волшебного, то толкование принцессы А как анимы героя будет, пожалуй, более верным. В таком случае герой благодаря своей встрече с анимой забывает профанный мир, как Мерлин — благодаря своей фее, т. е. как обыкновенный человек он есть тот, кто, погрузившись в чудесную грезу, видит мир уже лишь как сквозь дымку.

2. Теперь положение дел значительно осложняется из-

[54] См. *Symbole der Wandlung.*

[55] То, что она — не обычная девушка, а особа королевской крови, да еще и избранница злого духа, доказывает ее не человеческую, а мифологическую природу. Понятие анимы я вынужден считать уже известным.

за того неожиданного обстоятельства, что Трехножка, со своей стороны, предстает в женской ипостаси, т. е. как соответствие принцессе А. Он есть принцесса В. Таковая соответствовала бы в своем лошадином обличьи тени принцессы А (и, таким образом, ее преисподней функциональной триаде). Принцесса В отличается, однако, от принцессы А тем, что не ездит верхом на лошади, как та, но содержится в лошади, т. е. заколдована в нее, а тем самым находится под господством мужской троичности. Она, таким образом, одержима тенью.

3. Теперь такой вопрос: чьей тенью она одержима? Это не может быть тень героя, ибо тот уже взят во владение своей (героя) анимой. Сказка нам отвечает, что заколдовал ее охотник, т. е. колдун. Как мы знаем, охотник находится с героем в определенной взаимосвязи, а именно: последний постепенно становится на его место. Поэтому можно придти к предположению, что охотник по сути своей есть не что иное как тень героя. Такому взгляду противоречит теперь, однако, тот факт, что охотник репрезентирует значительную власть, которая распространяется не только на аниму героя, но и еще гораздо далее, а именно и на королевскую братско-сестринскую чету, о существовании коей герой и его анима и не подозревают,— ведь она появляется в сказке внезапно. Эта власть, которая простирается далее, чем сфера действия одиночки, имеет сверхиндивидуальный характер и потому не может быть идентифицирована с тенью, поскольку мы рассматриваем и определяем ее как темную половину личности отдельного человека. Как сверхиндивидуальный фактор нумен охотника представляет собой ту доминанту коллективного бессознательного, которая благодаря своим характерным чертам, каковы Охотник, Колдун, Ворон, Волшебная Лошадь, Распятие или подвешивание на верхушке Мирового Древа[56], особенно затрагивает германскую душу. Отражение хри-

[56] Я знаю, висел я на ветреном древе
Девять вечных ночей,
Копьем пробитый, Водану в жертву:
Я сам, в жертву мне самому,
На дереве том, что Любому не скажет,
Где оно корни пустило.

Wodans Runenkunde (Hâmavâl, стих 139) из «Эдды».

стианского мировоззрения в море бессознательного весьма закономерно принимает поэтому черты Вотана[57]. В фигуре охотника мы сталкиваемся с imago dei, образом Бога, ибо Вотан — еще и бог ветра и духа, и потому римляне верно истолковывали его как Меркурия.

4. Принц и его сестра, принцесса В, таким образом, взяты во владение языческим богом и превращены в лошадей, т. е. вытеснены вниз, в животную сферу. Последняя соответствует бессознательному. Оба в их собственном человечьем облике принадлежали некогда в соответствии с этим к царству коллективного бессознательного. Но кто же они такие?

Для ответа на этот вопрос мы должны исходить из того факта, что оба, несомненно, представляют соответствие герою и принцессе А. Оба находятся в связи с ними также и потому, что служат им скакунами, а тем самым выступают как нижние, животные половины. Зверь с его почти полной бессознательностью искони является символом тех психических сфер в человеке, которые скрыты во тьме половой жизни. Герой ездит верхом на жеребце, который характеризуется как раз (женским) числом (4); принцесса А — на кобыле, у которой лишь три ноги (т. е. мужское начало). Благодаря этим числам открывается, что с превращением в животных происходит также некоторое изменение в чертах пола: у жеребца — женский атрибут, у кобылы — мужской. Такой результат подтверждается психологией: именно в той мере, в какой мужчина охвачен (коллективным) бессознательным, беспрепятственно проявляется не только половая сфера, но и некоторые женские черты, которые я предложил называть «анима». Когда же, в свою очередь, женщина подпадает под господство бессознательного, более темная сторона ее женской природы сильнее проявляется как связанная с откровенно мужскими чертами. Последние охватываются понятием «анимус»[58].

---

[57] Ср. изображенное Ницше переживание бога в «Жалобе Ариадны»:

— ...Я только дичь твоя,
Охотник лютый!
Пленница твоя самая гордая,
Ты, тать за тучами...

Dichtungen: *Dionysos-Dithyramben* (Werke VIII, p. 423).

[58] См.: Emma Jung, *Ein Beitrag zum Problem des Animus.*

5. Но судя по букве сказки, животная форма братско-сестринской четы — несобственная и обязанная своим существованием колдовскому воздействию языческого охотничьего бога. Если бы они были только животными, то мы, видимо, могли бы удовольствоваться приведенным выше толкованием. При этом мы, безусловно, обошли бы неоправданным молчанием примечательный намек на изменения в чертах пола. Ведь сивка — не обыкновенная лошадь, а волшебное животное со сверхъестественными свойствами. Человеческая фигура, из которой колдовством получился зверь, также должна иметь сверхъестественный характер. Сказка, конечно, ничего не говорит об этом. Но если верно наше предположение, что животная форма обоих соответствует недочеловеческим составным частям героя и принцессы, то оказывается, что человеческая форма становится равнозначной их сверхчеловеческим составным частям. Сверхчеловечность того, кто сначала был свинопасом, проявляется в том, что он становится героем, т. е. все равно что полубогом, потому что не остается при своих свиньях, а залезает на мировое древо, где, примерно так же как Вотан, становится его, древа, пленником. Равным образом он не смог бы уподобиться охотнику, если бы, как мы видели, не обладал уже известным сходством с ним. Пленение принцессы А на верхушке мирового древа также означает ее известную избранность, и поскольку она делит ложе с охотником, как сообщает сказка, она даже является невестой бога.

Чрезвычайные, почти сверхчеловеческие силы героизма и избранности и есть то, что втянуло двоих обыкновенных детей человеческих в сверхчеловеческую судьбу. В простом мире благодаря этому свинопас становится королем, а принцесса получает суженого. Но поскольку для сказки существует не только простой, а еще и волшебный мир, то на человеческой судьбе свет клином не сошелся. Поэтому невозможно обойтись без намека и на то, что происходит в волшебном мире. Здесь принц и принцесса тоже попадают под власть злого духа, а тот и сам находится в весьма плачевном положении, из которого без посторонней помощи выйти не может. Тем самым человеческая судьба, которая стряслась над юношей и принцессой А, обретает свое соответствие на сту-

пени волшебного мира. А поскольку охотник как языческий образ бога еще возвышается над миром героев и избранниц богов, то этот параллелизм выходит дальше, поверх пределов просто волшебного, в божественную и духовную сферу, где этот злой дух, черт или по меньшей мере *какой-то* черт, обречен на заклятие со стороны как минимум того же ранга или, может быть, еще более высокого противопринципа, который обозначен посредством трех гвоздей. Это высочайшее напряжение между противоположностями, дающее развязку всей драме, явно выступает как конфликт между высшей и низшей троичностями, или, выражаясь мировоззренчески, между христианским Богом, с одной стороны, и дьяволом, принявшим на себя черты Вотана[59],— с другой.

6. Видимо, мы должны исходить из наличия этой наивысшей инстанции, если хотим понять сказку, ибо изначальная почва для драмы состоит в предшествующем всему другому высокомерии злого духа. Ближайшим следствием является его распятие. В своем мучительном положении он нуждается в посторонней помощи, которая, поскольку она не может придти сверху, может быть призвана только снизу. Пастушок обладает сколь отчаянными, столь же и мальчишескими авантюризмом и любопытством, побуждающими его залезть на мировое древо. Если бы он свалился и переломал себе все кости, люди, пожалуй, сказали бы: «Что за злой дух внушил ему такую глупость — лезть вот именно на такое гигантское дерево!» И в самом деле, они не были бы так уж неправы, ибо это как раз то, что злому духу было просто необходимо. Пленение принцессы А было превышением меры в простом мире, а заколдовывание, как можно предположить, полубожественной братско-сестринской четы было таковым же в волшебном мире. Хотя мы этого и не знаем, но возможно, что такое святотатство заколдовывания принцессы А было по времени даже раньше. Все равно оба случая доказывают заносчивость злого духа в волшебный мир, так же как и в простой.

[59] О троичности Вотана см.: Ninck, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube,* p. 142 f. Лошадь его, между прочим, тоже охарактеризована как трехногая. [Последняя фраза отсутствует в Gesammelte Werke. Она взята из издания: Jung C. G. *Bewußtes und Unbewußtes.* Frankfurt a. M., 1979, где атрибутируется как авторская.— *Пер.*]

Видимо, более глубокий смысл заключается в том, что освободитель или спаситель — именно свинопас, как и блудный сын. Он приходит из самого низа, что роднит его со странным представлением алхимиков о Спасителе. Первое его освободительное деяние — спасение злого духа от нависшего над ним божественного наказания. Исходя из этого деяния как первой ступени лисиса и развязывается драматическая завязка вообще.

7. Мораль этой истории на самом деле в высшей степени странная. Конец приносит удовлетворение, поскольку пастух и принцесса А справляют свадьбу и становятся королевской четой. Принц и принцесса В также справляют свадьбу, но по архаичной прерогативе царей — как инцест, что могло бы вызвать некоторое возмущение, но с чем как с традицией, свойственной кругам полубогов, следует примириться[60]. А что происходит со злым духом, с освобождения которого от праведного наказания началась вся драма? Злой охотник затоптан конями, что, однако, вероятно, причинило ущерб этому духу ненадолго. Он как будто бы бесследно исчезает; но только как будто бы, потому что вопреки всему оставляет по себе след, а именно тяжко добытое счастье, и в простом, и в волшебном мире. Четверичность, представленная свинопасом и принцессой А, с одной стороны, и принцем и принцессой В — с другой, объединилась и прочно связалась по крайней мере половинами; теперь друг напротив друга стоят две супружеские четы, которые хотя и параллельны, но все же отделены друг от друга благодаря тому, что одна чета принадлежит к простому, а другая — к волшебному миру. Вопреки этой несомненной раздельности между ними существуют, однако, как мы видели, тайные психологические взаимоотношения, которые позволяют нам выводить одну чету из другой.

Выражаясь в духе самой сказки, драма в которой начинается с кульминации, следовало бы сказать, что

---

[60] То, что здесь речь идет о братско-сестринской чете, является предположением, основанным на том факте, что жеребец подзывает кобылу словом «сестричка». С одной стороны, это может быть просто речевым оборотом, с другой же — «сестричка» все-таки предполагает именно сестру, будь то теперь в собственном или в несобственном виде. Кроме того, инцест играет значительную роль как в мифологии, так и в алхимии.

мир полубогов предшествует простому миру и в каком-то смысле производит его из себя; в свою очередь, он сам должен мыслиться как вышедший из мира богов. Так понятые, пастух и принцесса А означают не что иное как земные отображения принца и принцессы В, так же как эти, со своей стороны, были опять-таки отпрысками божественных праобразов. Не будем забывать, что разводящая лошадей ведьма принадлежит охотнику как женский эквивалент, т. е. она — что-то вроде Эпоны древних (кельтской лошадиной богини). К сожалению, не сообщается, как произошло заколдовывание в лошадей. Но что тут приложила руку ведьма, следует из того, что оба сивки родом из ее конюшни, а потому в каком-то смысле они — ее произведения. Охотник и ведьма образуют чету, представляющую собой отражение божественной родительской четы в хтонически-ночной части волшебного мира. Нетрудно признать божественную чету в центральном христианском представлении о sponsus et sponsa*, Христе и Церкви-Невесте.

Если же попытаться объяснить эту сказку персоналистически, то подобная попытка разбилась бы о тот факт, что архетипы — не произвольные измышления, а автономные элементы бессознательной психики и существуют уже до какого бы то ни было измышления. Они представляют собой неизменные структуры психического мира, который посредством своих детерминирующих действий на сознание показывает, что он «действителен». Таким образом, многозначительной психической действительностью является то, что чете людей[61] в бессознательном соответствует другая чета, причем последняя лишь кажется отражением первой. Королевская чета в действительности всегда и везде существует a priori, а потому человеческая чета гораздо скорее означает индивидуальную пространственно-временную конкретизацию вечного праобраза, по крайней мере в своей духовной структуре, которая запечатлена в биологическом континууме.

Таким образом, можно, видимо, сказать, что свинопас представляет именно этого животного человека, ко-

[61] Благодаря тому, что анима заменена человеческой личностью.

* Женихе и невесте (*лат.*).

торому где-то в вышнем мире придана партнерша. Царским рождением она доказывает свою связь с a priori существующей полубожественной четой. Рассмотренная под таким углом зрения, последняя представляет все то, чем человек может стать, если только достаточно высоко заберется вверх по мировому древу[62]. Ибо в той мере, в какой юный свинопас завладевает своей высокородной женской половиной, он приближается и к полубожественной чете и подымается в сферу царства, т. е. общезначимого. В одном эпизоде «Химической свадьбы» Христиана Розенкрейца мы находим тот же мотив: царевичу надо сперва освободить свою царскую невесту из-под власти некоего мавра, которому она добровольно служит наложницей. Мавр тут представляет алхимическое нигредо, в котором таится арканная субстанция; каковая мысль дает еще одну параллель нашей мифологемы, т. е., психологически выражаясь, еще один вариант этого архетипа.

Как и алхимия, наша сказка описывает те бессознательные процессы, которые компенсируют ситуацию христианского сознания. Она изображает действия духа, продолжающего плести христианские мысли поверх границ, установленных церковной концепцией, чтобы найти ответ на те вопросы, на которые не смогли ответить ни Средние века, ни Новое время. Ведь нетрудно видеть, что в образе второй царской четы имеет место соответствие церковному представлению о женихе и невесте, а в образе охотника и ведьмы — искажение христианской мысли в направлении все еще существующего бессознательного вотанизма. То, что речь идет о немецкой сказке, придает делу особый интерес, поскольку именно этот самый вотанизм психологически расписался в том, что был крестным отцом национал-социализма[63]. Последний отчетливо продемонстрировал всему миру такое искажение в нижнем направлении. С другой же стороны, сказка показывает, что достижение тоталь-

---

[62] Великое древо соответствует arbor philosophica* алхимии. Встреча земного человека со спустившейся из кроны анимой в облике Мелюзины изображена, например, в «Рипли Скролл». См. *Psychologie und Alchemie*, илл. 257.

[63] Ср. мои *Aufsätze zur Zeitgeschichte*.

* Философскому древу (*лат.*).

ности в смысле становления человека целостным возможно лишь через привлечение темного духа, даже что этот последний выступает в качестве causa instrumentalis* спасительной индивидуации. Совершенно извратив эту цель духовного развития, не только заложенную природой, но и предначертанную христианской доктриной, национал-социализм разрушил нравственную автономию человека и соорудил безумную тотальность государства. Сказка же показывает, как надо себя вести, желая преодолеть власть темного духа: нужно применять против него его же собственные методы, что, естественно, не может произойти, если волшебный мир мрачного охотника останется бессознательным, а цвет нации предпочтет проповедовать догмы «измов» или веры, а не воспринимать всерьез человеческую душу.

g. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассматривая дух в его архетипической форме — таким, каким он является нам в сказках и сновидениях, мы получаем картину, странным образом отличную от сознательной идеи духа, распадающейся на столь много значений. Изначально дух есть дух в облике людей или животных, даймонион, противостоящий человеку. Однако наш материал уже позволяет увидеть следы расширения сознания, которое постепенно начинает оккупировать эту изначально бессознательную область и отчасти превращает даймонов в акты произвола. Человек завоевывает не только природу, но и дух, не ведая, что творит. Просвещенному рассудку кажется, будто дело улажено, когда он узнает, что принимаемое им за духов есть дух человека и в конце концов его собственный дух. Все то сверхчеловеческое — в добре и в зле,— что прежние времена говорили о даймонах, редуцируется как преувеличение до «разумной» меры, и после этого кажется, что все в наилучшем порядке. Но точно ли единогласные убеждения прошлого были всего лишь преувеличениями? Если нет, то интеграция человеческого духа означала бы не более и не менее как его демони-

* Инструментальной причины (*лат.*).

зацию, благодаря тому что сверхчеловеческие духовные силы, прежде бывшие в природе в связанном виде, воспринимаются в человеческое существо и предоставляют ему власть, которая опаснейшим образом перехлестывает границы человеческого бытия в неопределенность. Я должен предложить просвещенному рационалисту такой вопрос: привела ли его разумная редукция к благодетельному овладению материей и духом? Он гордо сошлется на успехи физики и медицины, на освобождение духа от средневековой косности и, как благонамеренный христианин,— на избавление от страха перед демонами. Но мы спросим дальше: куда привели все прочие достижения культуры? Ужасающий ответ лежит перед нашими глазами: никто не спасся ни от какого страха, ночной кошмар давит на грудь мира. Разум до сих пор плачевно отказывал, и именно то, чего все старались избежать, происходит в леденящей душу прогрессии. Человек добился огромных достижений в сфере полезного, но за это он распахнул бездну мира, и где он удержится, где он сможет еще удержаться? После недавней мировой войны возлагали надежды на разум; нынче снова надеются. Но уже зачарованно взирают на возможности ядерной реакции и сулят себе золотой век — лучшее свидетельство тому, что мерзость запустения растет неизмеримо. И кто сей, кто совершит все это? Это так называемый невинный, одаренный, находчивый и разумный человечий дух, который, увы, пребывает в бессознательности присущей ему демонии. О, этот дух творит все, чтобы не оказаться перед необходимостью взглянуть в свой собственный лик, и всякий помогает ему в этом по силам. Только никакой психологии, ведь это лирическое отступление может завести к самосознанию! Уж лучше тогда войны, в которых ведь всегда виновен другой, и никто не видит, что всем миром правит одержимость — делать то, чего избегают и страшатся.

Мне, откровенно говоря, сдается, что прошлые времена не преувеличивают, что дух не сбросил свою демонию и что люди благодаря своему научному и техническому развитию во все возраставшей мере отдавали себя риску одержимости. Предположим, архетип духа охарактеризован как способный на злое, а также и доброе действие, но от свободного, т. е. сознательного решения

человека зависит, не извратится ли еще и доброе в сатанинское. Его страшнейший грех — это бессознательность, но даже те, кто должны служить людям учителями и примерами, предаются ему с величайшим благоговением. Когда, наконец, придет время, и человека непросто будут варварски принимать как данность, но всерьез начнут искать средства и пути экзорцизировать его, выгнать из него его одержимость и бессознательность и превратить это в важнейшую задачу культуры? Поймут ли, наконец, что все внешние изменения и улучшения не затрагивают внутренней природы человека и что все, в конце концов, зависит все-таки от того, будет ли человек, под рукой у которого наука и техника, вменяемым, или нет? Предположим, христианство открыло нам путь, но дело, как показывают факты, зашло вглубь недалеко. Какое еще нужно отчаяние, чтобы ответственные вожди человечества увидели, наконец, что хотя бы сами они могли бы удержаться от соблазна?

ПСИХОЛОГИЯ И ПОЭТИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО[1]

Предисловие

Психология, которая прежде прозябала на академических задворках, за последние десятилетия — как и предсказывал Ницше — превратилась в предмет всеобщего интереса, разрушившего рамки, установленные для нее университетами. Как психотехника она проникает в промышленное производство, как психотерапия захватывает обширные области медицины, а как философия развивает наследие Шопенгауэра и Гартмана. В сущности, она заново открыла Бахофена и Каруса, благодаря ей мифология и психология первобытных народов получили совершенно новый интерес, ей суждено совершить переворот в сравнительном религиоведении, и немало теологов даже готовы дать ей доступ к делам душеспасения. Так что же, выходит, Ницше в конце концов оказался прав со своим «scientia ancilla psychologiae»*?

---

[1] Впервые опубликовано в: Ermatinger Emil, *Philosophie der Literaturwissenschaft*. Berlin, 1930. Слегка переработано, с небольшими изменениями и дополнениями опубликовано в: Jung C. G. *Gestaltungen des Unbewußten*.

[Неполный перевод С. С. Аверинцева воспроизводится по книге: Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С. 103—129. Все необходимые дополнения, соответствующие немецкому оригиналу (Jung C. G. Gesammelte Werke. Bd. 15. S. 97—120), сделаны В. М. Бакусевым (с. 277—280) и К. Г. Красухиным (Предисловие).]

* Наука — служанка психологии (*лат.*). Перифраз тезиса средневековой схоластики «scientia ancilla theologiae», приписываемого итальянскому историку католической церкви Цезарю Баронию (XVI в.).

Конечно, сегодня это наступление и быстрое распространение психологии пока еще представляют собой взаимопроникновение хаотических течений и концепций, пытающихся прикрыть свою незрелость нарочито громогласным провозглашением своих позиций и их абсолютизацией. Достаточно односторонними представляются и попытки объяснить с помощью психологии все области науки и жизни. Односторонность и застылость принципов — это детские ошибки любой молодой науки, которые совершаются на первых порах, да еще в условиях скудости идейного инструментария.

При всем моем терпении и понимании необходимости различных мнений в науке я не устаю повторять, что именно в области психологии односторонность и догматизм заключают в себе крайне большую опасность. Психолог должен постоянно иметь в виду, что его гипотеза есть выражение лишь его собственных субъективных предположений, и выдвигать ее необходимо без притязаний на абсолютную значимость. То, что единичный факт в широком поле душевных возможностей может стать предметом для объяснения,— это пока лишь точка зрения, и предлагать ее в качестве всеобщей истины было бы тягчайшим насилием над объектом. Любое душевное явление в действительности настолько богато оттенками, настолько многосторонне и многозначно, что его полноту невозможно отразить в *одном* зеркале. И мы в нашем исследовании способны уловить лишь отдельные части цельного явления. Поскольку душа — не только источник побудительных мотивов человеческой деятельности, но также и форма духовной жизни, мы вправе рассматривать и представлять сущность души не как вещь в себе и для себя, но только в ее разнообразных проявлениях. Поэтому психолог видит, что вынужден касаться многих областей, преодолевая крепостные стены своей специальности не из нахальства и любопытства, но лишь из любви к познанию, в поисках истины. Ему не удается заключить душу в стены исследовательской лаборатории или приемной врача — он должен следовать за ней в различные, нередко чуждые для себя области, которые позволяют что-либо прояснить в душевной жизни.

Вот почему, несмотря на то что по специальности я

врач, сегодня в качестве психолога я беседую с вами об изобразительной силе поэзии, хотя это — исключительная прерогатива литературоведения и эстетики. Но, с другой стороны, это также психическое переживание, и в этом качестве поэзия должна стать предметом рассмотрения психолога. Я тем самым не предвосхищаю историка литературы или эстетики, поскольку мне чужда мысль подменить иные точки зрения психологической. Я оказался бы в этом случае виновным в грехе односторонности, которую сам же и осудил. Но я не решусь и на то, чтобы представить вам законченную теорию поэтического творчества: это мне не по силам. Мое сообщение — это не более как попытка наметить положения, которыми надо руководствоваться при психологическом рассмотрении явлений поэзии.

Введение

Без особых доказательств очевидно, что психология — будучи наукой о душевных процессах — может быть поставлена в связь с литературоведением. Ведь материнское лоно всех наук, как и любого произведения искусства,— душа. Поэтому наука о душе, казалось бы, должна быть в состоянии описать и объяснить в их соотнесенности два предмета: психологическую структуру произведения искусства, с одной стороны, и психологические предпосылки художественно продуктивного индивида — с другой. Обе эти задачи в своей глубинной сущности различны.

В первом случае дело идет о «предумышленно» оформленном продукте сложной душевной деятельности, во втором — о самом душевном аппарате. В первом случае объектом психологического анализа и истолкования служит конкретное произведение искусства, во втором же — творчески одаренный человек в своей неповторимой индивидуальности. Хотя эти два объекта находятся в интимнейшем сцеплении и неразложимом взаимодействии, все же один из них не в состоянии объяснить другой. Конечно, можно делать умозаключения от одного из них к другому, но такие умозаключения никогда не обладают

принудительной силой. Они всегда остаются в лучшем случае догадками или метками, aperçus. Разумеется, специфическое отношение Гёте к своей матери позволяет нам уловить нечто, когда мы читаем восклицание Фауста: «Как — Матери? Звучит так странно имя!» Однако нам не удается усмотреть, каким же образом из обусловленности представления о матери получается именно «Фауст», хотя глубочайшее ощущение говорит нам, что отношение к матери играло в человеке Гёте существенную роль и оставило многозначительные следы как раз в «Фаусте». Равным образом мы не можем и, наоборот, объяснить или хотя бы с логически принудительной силой вывести из «Кольца Нибелунга» то обстоятельство, что Вагнер отличался склонностью к перевоплощению в женщину, хотя и в этом случае тайные пути ведут от героической атмосферы «Кольца» к болезненно женскому в человеке Вагнере. Личная психология творца объясняет, конечно, многое в его произведении, но только не само это произведение. Если же она могла бы объяснить это последнее, и притом успешно, то его якобы творческие черты разоблачили бы себя как простой симптом, что не принесло бы произведению ни выгод, ни чести.

Современное состояние психологической науки, которая, кстати сказать, является самой молодой из всех наук, никоим образом не позволяет устанавливать в этой области строгие каузальные сцепления, что, собственно, психология должна была бы делать, будучи наукой. Но твердую причинную связь она может выявлять лишь в области полупсихологических инстинктов и рефлексов. Там, где по-настоящему только и начинается жизнь души, т. е. в сфере комплексов, она вынуждена удовлетворяться тем, чтобы давать многословные описания происходящего и набрасывать красочные образы этой подчас изумительной и почти сверхчеловеческой хитроумной ткани, отказываясь от того, чтобы охарактеризовать хотя бы один процесс как «необходимый». Если бы это обстояло не так, если бы психология могла вскрывать несомненные причинные связи в художественном произведении и в художественном творчестве, то все искусствоведение совершенно лишилось бы независимости, и ему пришлось бы войти в психологию на пра-

вах простого ее раздела. С другой стороны, психология никогда не может отказаться от притязаний на то, чтобы исследовать и устанавливать причинную связь комплексных процессов, не отказываясь от самой себя, но все же реализации этого притязания она никогда не дождется, ибо рациональное творческое начало, отчетливее всего проявляющееся как раз в искусстве, в конечном счете обманет все попытки его рационализировать. Все психологические процессы, протекающие в пределах сознания, еще могут оказаться каузально объяснимыми; но творческое начало, коренящееся в необозримости бессознательного, вечно будет оставаться закрытым для человеческого познания. Оно всегда будет поддаваться лишь описанию в своих внешних проявлениях, угадывающееся, но неуловимое. Искусствоведение и психология будут зависеть друг от друга, и принцип одной из этих наук не сможет упразднить принципа другой. Принцип психологии — представлять данный психологический материал как нечто выводимое из каузальных предпосылок; принцип искусствоведения — рассматривать психическое как непосредственно существующее, идет ли дело о произведении или о творчестве. Оба принципа сохраняют силу, несмотря на свою относительность.

1. Произведение

Психологический подход к литературному произведению отличается от литературоведческого подхода. Ценности и факты, имеющие решающие значение для первого, могут оказаться для второго как бы несущественными; так, сочинения весьма сомнительной литературной ценности нередко представляются психологу особо интересными. Так называемый психологический роман не дает ему так много, как ожидает от него литературоведческий подход. Такой роман, если его рассматривать как замкнутое в себе самом целое, объясняет себя самого, он есть, так сказать, своя собственная психология, которую психологу остается в лучшем случае дополнить или подвергнуть критике, в ходе чего, впрочем, особо

9 Зак. 155

важный в данном случае вопрос — чтó заставило именно этого автора создать данный труд — отнюдь не получает ответа. Последней проблемой мы займемся лишь во второй части настоящей статьи.

Напротив, именно роман, чуждый психологических претензий, открывает для психологического высвечивания особые возможности, ибо непсихологический замысел автора не задает его образам никакой определенной психологии и по этой причине не только оставляет место для анализа и толкования, но и идет им навстречу благодаря непредвзятому изображению персонажей. Хорошими примерами этого служат романы Бенуа и английские «fiction stories»* в стиле Райдера Хаггарда, от которых путь идет через Конан Дойла к самому излюбленному объекту массового потребления — детективному роману. Значительнейший американский роман «Моби Дик» Мелвилла также принадлежит к этой категории. Захватывающее изображение событий, по видимости совершенно пренебрегающее психологическим замыслом, представляет огромный интерес как раз для психолога, ибо повествование в целом строится на невысказанном психологическом основании, которое тем чаще и беспримернее предстает перед критическим взглядом, чем в большем неведении пребывал автор относительно собственных предпосылок. Напротив, в психологическом романе сам автор делает попытку поднять душевный праматериал своего творения из области простого происшествия в сферу психологического разъяснения и высвечивания, благодаря чему душевная основа нередко затемняется до полной непроницаемости. Именно из романов такого рода получает неспециалист свою «психологию», в то время как романы первого рода может наделить углубленным смыслом лишь психология.

То, что я выясняю здесь на примере романа, есть такой психологический принцип, который существенно шире границ этой специальной формы литературного произведения. Его можно проследить и в поэзии; в «Фаусте» он создает границу между первой и второй частями. Любовная трагедия объясняет себя сама, в то

* Занимательные истории, беллетристика (*англ.*).

время как вторая часть требует работы истолкователя. Применительно к первой части психологу ничего не остается прибавить к тому, что уже сумел гораздо лучше сказать поэт; напротив, вторая часть со своей неимоверной феноменологией до такой степени поглотила или даже превзошла изобразительную способность поэта, что здесь уже ничто не объясняет себя само непосредственно, но от стиха к стиху возбуждает потребность читателя в истолковании. Пожалуй, «Фауст» лучше, чем что бы то ни было другое, дает представление о двух крайних возможностях литературного произведения в его отношении к психологии.

Ради ясности я хотел бы обозначить первый тип творчества как *психологический,* а второй — как *визионерский.* Психологический тип имеет в качестве своего материала такое содержание, которое движется в пределах досягаемости человеческого сознания, как-то: жизненный опыт, определенное потрясение, страстное переживание, вообще человеческую судьбу, как ее может постигнуть или хотя бы прочувствовать обычное сознание. Этот материал воспринимается душой поэта, поднимается из сферы повседневности к вершинам его переживания и так оформляется, что вещи, сами по себе привычные, воспринимаемые лишь глухо или неохотно и в силу этого также избегаемые или упускаемые из виду, убеждающей силой художественной экспрессии оказываются перемещенными в самый освещенный пункт читательского сознания и побуждают читателя к большей ясности и более последовательной человечности. Изначальный материал такого творчества происходит из сферы вечно повторяющихся скорбей и радостей; он сводится к содержанию человеческого сознания, которое истолковывается и высветляется в своем поэтическом оформлении. Поэт уже выполнил за психолога всю работу. Или последнему нужно еще обосновывать, почему Фауст влюбляется в Гретхен? Или почему Гретхен становится детоубийцей? Все это — человеческая судьба, миллионы раз повторяющаяся вплоть до жуткой монотонности судебного зала или уголовного кодекса. Ничто не осталось неясным, все убедительно объясняет себя из себя самого.

На этой линии находятся многочисленные типы ли-

тературной продукции: любовный, бытовой, семейный, уголовный и социальный романы, дидактическое стихотворение, большая часть лирических стихотворений, трагедия и комедия. Какова бы ни была художественная форма этих произведений, содержание психологического художественного творчества происходит неизменно из областей человеческого опыта, из психологического переднего плана, наполненного наиболее сильными переживаниями. Я называю этот род художественного творчества «психологическим» именно по той причине, что он вращается всегда в границах психологически понятного. Все от переживания и до творческого оформления проходит в сфере прозрачной психологии. Даже психологически изначальный материал переживания не имеет в себе ничего необычного; напротив, здесь то, с чем мы в наибольшей степени свыклись, страсть и ее судьбы, судьбы и вызываемые ими страдания, вечная природа человека с ее красотами и ужасами.

Пропасть, которая лежит между первой и второй частями «Фауста», отделяет также *психологический* тип художественного творчества от *визионерского* типа. Здесь дело во всех отношениях обстоит иначе: материал, т. е. переживание, подвергающееся художественной обработке, не имеет в себе ничего, что было бы привычным; он наделен чуждой нам сущностью, потаенным естеством, и происходит он как бы из бездн дочеловеческих веков или из миров сверхчеловеческого естества, то ли светлых, то ли темных,— некое первопереживание, перед лицом которого человеческой природе грозит полнейшее бессилие и беспомощность. Значимость и весомость состоят здесь в неимоверном характере этого переживания, которое враждебно и холодно или важно и торжественно встает из вневременных глубин; с одной стороны, оно весьма двусмысленного, демонически-гротескного свойства, он ничего не оставляет от человеческих ценностей и стройных форм — какой-то жуткий клубок извечного хаоса или, говоря словами Ницше, какое-то «оскорбление величества рода человеческого», с другой же стороны, перед нами откровение, высоты и глубины которого человек не может даже представить себе, или красота, выразить которую бессильны любые слова. Потрясающее зрелище мощного явления повсюду выхо-

дит за пределы человеческого восприятия и, разумеется, предъявляет художественному творчеству иные требования, нежели переживание переднего плана. Последнее никогда не раздирает космической завесы; оно никогда не ломает границы человечески возможного и как раз по этой причине, вопреки всем потрясениям, которые оно означает для индивида, легко поддается оформлению по законам искусства. Напротив, переживание второго рода снизу доверху раздирает завесу, расписанную образами космоса, и дает заглянуть в непостижимые глубины становящегося и еще не ставшего. Куда, собственно: в состояние помраченного духа? в изначальные первоосновы человеческой души? в будущность нерожденных поколений? На эти вопросы мы не можем ответить ни утверждением, ни отрицанием.

...Воплощенье, перевоплощенье,
Живого духа вечное вращенье...

Первовидение мы встречаем в «Поймандре», в «Пастыре Гермы», у Данте, во второй части «Фауста», в дионисийском переживании Ницше[2], в произведениях Вагнера («Кольцо Нибелунга», «Тристан», «Парсифаль»), в «Олимпийской весне» Шпиттелера, в рисунках и стихотворениях Уильяма Блейка, в «Гипнэротомахии» монаха Франческо Колонна[3], в философско-поэтическом косноязычии Якоба Бёме[4] и в порой забавных, порой грандиозных образах гофманова «Золотого горшка»[5]. В более ограниченной и сжатой форме подобное же переживание составляет существенный мотив у Райдера Хаггарда — в той мере, в которой его сочинения группируются вокруг повести «Она»,— у Бенуа (прежде всего «Атлантида»), у Кубина («Другая сторона»), у Майринка (прежде всего его «Зеленое лицо», которое не следует недооценивать), у Гётца («Царство без пространства»), у Барлаха («Мертвый день») и др.

---

[2] См. мои рассуждения в *Aufsätze zur Zeitgeschichte*, p. 6 ff.

[3] Недавно основательно обработанной по принципам комплексной психологии Линдой Фирц-Давид в *Der Liebestraum des Poliphilo*.

[4] Кое-какие примеры из Бёме можно найти в моей статье *Zur Empirie des Individuationsprozesses* [кроме того, в *Psychologie und Alchemie*].

[5] См. обстоятельное исследование: Aniela Jaffé, *Bilder und Symbole aus E. T. A. Hoffmanns Märchen «Der Goldne Topf»*.

В отношении материала психологического творчества не возникает вопрос, из чего он состоит или что он должен означать. Но здесь, перед лицом визионерского неразложимого переживания, этот вопрос встает самым непосредственным образом. Читатель требует комментариев и истолкований; он удивлен, озадачен, растерян, недоверчив или, еще того хуже, испытывает отвращение[6]. Ничто из области дневной жизни человека не находит здесь отзвука, но взамен этого оживают сновидения, ночные страхи и жуткие предчувствия темных уголков души. Публика в своем подавляющем большинстве отвергает такой материал, если только он не связан с грубой сенсацией, и даже цеховой знаток литературы нередко выдает свое замешательство. Конечно, Данте и Вагнер несколько облегчили для последнего его положение, ибо у Данте исторические события, а у Вагнера данности мифа окутывают неразложимое переживание и могут быть по недоразумению приняты за «материал». Но у обоих поэтов динамика и глубинный смысл сосредоточены не в историческом, но в мифологическом материале, они коренятся в выразившем себя через них изначальном видении. Даже у Райдера Хаггарда, которого повсеместно простительным образом считают за сочинителя «fiction stories», «yarn»* представляет собой всего-навсего средство — правда, при случае подозрительно разрастающееся — для выражения значительного содержания.

Поразительно, что, очень резко контрастируя с материалом психологического творчества, происхождение визионерского материала скрывается в глубоком мраке — мраке, относительно которого многим хочется верить, что его можно сделать прозрачным. Точнее, люди естественным образом склонны предполагать — сегодня это усилилось под влиянием психологии Фрейда,— что за всей этой то уродливой, то вещей мглой должны стоять какие-то чрезвычайно личные переживания, из которых можно объяснить странное видение хаоса и кото-

---

[6] При этом можно вспомнить о произведениях вроде «Улисса» Джойса, который вопреки, а может, как раз из-за свойственной ему нигилистической дезинтегрированности, обладает значительной глубиной. [См. работу Юнга «Улисс» в этом томе.]

* Анекдот, рассказ (*англ.*).

рые также делают понятным, почему иногда поэт, как кажется, еще и сознательно стремится скрыть происхождение своего переживания. От этой тенденции истолкования всего один шаг до предположения, что речь идет о продукте болезни, продукте невроза; этот шаг представляется тем менее неправомерным, что визионерскому материалу свойственны некоторые особенности, которые можно встретить также в фантазиях душевнобольных. Равным образом продукт психоза нередко наделен такой веской значительностью, которая встречается разве что у гения. Отсюда естественным образом возникает искушение рассматривать весь феномен в целом под углом зрения патологии и объяснять образы неразложимого видения как орудия компенсации и маскировки. Представляется, что этому явлению, обозначаемому мной как «первовидение», предшествовало некоторое переживание личного и интимного характера, переживание, отмеченное печатью «инкомпатибильности», т. е. несовместимости с определенными моральными категориями. Делается предположение, что проблематичное событие было, например, любовным переживанием такого морального или эстетического свойства, что оказалось несовместимым или с личностью в целом, или по меньшей мере с функцией сознания, по каковой причине *Я* поэта стремилось целиком или хотя бы в существенных частях вытеснить это переживание и сделать его невидимым («бессознательным»). Для этой цели, согласно такой точке зрения, и мобилизуется весь арсенал патологической фантазии; поскольку же этот порыв представляет собой не дающую удовлетворения попытку компенсации, то он обречен возобновляться вновь и вновь в почти бесконечных рядах творческих продуктов. Именно таким образом будто бы и возникло все непомерное изобилие пугающих, демонических, гротескных и извращенных образов — отчасти для компенсации «неприемлемого» переживания, отчасти для его сокрытия.

Подобный подход к психологии творческой индивидуальности получил такую известность, которую не приходится игнорировать, к тому же представляя собой первую попытку «научно» объяснить происхождение визионерского материала и заодно психологию этого своеоб-

разия произведения искусства. Я исключаю отсюда свою собственную точку зрения, предполагая, что она в меньшей степени известна и усвоена, чем только что изложенная гипотеза.

Сведéние визионерского переживания к личному опыту делает это переживание чем-то ненастоящим, простой компенсацией. При этом визионерское содержание теряет свой «характер изначальности», «изначальное видение» становится *симптомом,* и хаос снижается до уровня психического расстройства. Объяснение мирно покоится в пределах упорядоченного космоса, относительно которого практический разум никогда не постулировал совершенства. Его неизбежные несовершенства — это аномалии и недуги, которые предполагаются принадлежащими к человеческой природе. Потрясающее прозрение в бездны, лежащие по ту сторону человеческого, оказывается всего-навсего иллюзией, а поэт — обманутым обманщиком. Его изначальное переживание было «человеческим, слишком человеческим», и притом до такой степени, что он даже не способен в этом себе признаться, но вынужден скрывать это от себя.

Весьма важно ясно представить себе эти неизбежные последствия *сведéния* всего к *личной истории болезни,* ибо в противном случае не видно, куда ведет такой тип объяснений; ведет же он прочь от философии художественного произведения, которую он заменяет психологией поэта. Последнюю невозможно отрицать. Однако и первая равным образом самостоятельно существует и не может быть просто упразднена подобным «tour de passe-passe»*, когда ее превращают в некоторый личный «комплекс». Для чего нужно произведение поэту, означает ли оно для него шутовскую игру, маскировку, страдание или действование,— до этого нам в настоящем разделе не должно быть дела. Наша задача состоит, скорее, в том, чтобы психически объяснить само произведение, а для этого необходимо, чтобы мы принимали всерьез его основу, т. е. изначальное переживание, в такой мере, как это делается в отношении психологического типа творчества, где никто не может усомниться в реальности и серьезности легшего в основу вещи

* Игрой в прятки (*фр.*).

материала. Безусловно, здесь много труднее проявить необходимую веру, ибо вся видимость говорит за то, что визионерское изначальное переживание есть нечто, никак не соотнесенное со всеобщим опытом. Это переживание так фатально напоминает темную метафизику, что благонамеренный разум чувствует себя принужденным вмешаться. А он неизбежным образом приходит к выводу, что такие вещи вообще невозможно принимать всерьез, ибо в противном случае мир вернется к самым мрачным суевериям. Тот, у кого нет предрасположенности к «оккультным» материям, видит в визионерском переживании «богатую фантазию», «поэтические причуды» или «поэтическую вольность». Некоторые поэты способствуют этому, ибо обеспечивают себе здоровую дистанцированность от собственных вещей тем, что заявляют, как Шпиттелер, что вместо «Олимпийской весны» прекрасно можно было бы пропеть «Май пришел!» Поэты — как-никак тоже люди, и то, что поэт говорит о своей вещи, далеко не принадлежит к лучшему, что о ней можно сказать. Таким образом, речь идет ни больше ни меньше как о том, что мы должны защищать серьезность изначального переживания ко всему прочему еще и несмотря на личное сопротивление самого автора.

«Пастырь Гермы», так же как «Божественная комедия» и «Фауст», наполнен отголосками и созвучиями первичного любовного переживания, а свое увенчание и завершение получает через визионерское переживание. У нас нет никаких оснований допускать, что нормальный способ переживать вещи в первой части «Фауста» отрицается или маскируется во второй части; равным образом нет и какого бы то ни было основания допускать, что Гёте во время работы над первой частью был нормальным индивидом, а ко времени второй части сделался невротиком. На протяжении огромной, тянущейся почти через два тысячелетия последовательности ступеней Герма—Данте—Гёте мы всюду находим личное любовное переживание в незамаскированном виде не только рядом с более важным визионерским переживанием, но и в подчинении ему. Это свидетельство весьма существенно, ибо доказывает, что (независимо от личной психологии автора) в пределах само-

го произведения визионерская сфера означает более глубокое и сильное переживание, нежели человеческая страсть. В том, что касается произведения (которое ни в коем случае не следует путать с личным аспектом авторского индивида), нет сомнения, что визионерство есть подлинное первопереживание, что бы ни полагали на этот счет поборники рассудка. Оно не представляет собой нечто производное, нечто вторичное, некий симптом — нет, оно есть *истинный символ,* иначе говоря — *форма выражения для неведомой сущности.* Как любовное переживание означает, что пришлось пережить некоторый действительный факт, так и визионерское переживание; мы не беремся решать, какую природу — физическую, душевную или метафизическую — имеет его содержание. Здесь перед нами *психическая реальность,* которая по меньшей мере равноценна физической. Переживание человеческой страсти находится в пределах сознания, предмет визионерского лежит вне этих пределов. В чувстве мы переживаем нечто знакомое, но вещее чаяние ведет нас к неизвестному и сокровенному, к вещам, которые таинственны по самой своей природе. Если они когда-либо и были познаны, то их намеренно скрывали и утаивали, и поэтому им с незапамятных времен присущ характер тайны, жути и сокрытия. Они скрыты от человека, а он из суеверия, буквально «боязни демонов», прячется от них, укрываясь за щит науки и разума. Космос есть его дневная вера, которая призвана уберечь его от ночных страхов хаоса,— просвещение из страха перед ночной верой! Что же, и за пределами человеческого дневного мира живут и действуют силы? Действуют с необходимостью, с опасной неизбежностью? Вещи поковарнее электронов? Что же, мы только воображаем, что наши души находятся в нашем обладании и управлении, а в действительности то, что наука именует «психикой» и представляет себе как заключенный в черепную коробку знак вопроса, в конечном счете есть открытая дверь, через которую из нечеловеческого мира время от времени входит нечто неизвестное и непостижимое по своему действию, чтобы в своем ночном полете вырывать людей из сферы человеческого и принуждать служить своим целям? Положительно, может показаться, что

любовное переживание иногда просто высвобождает иные силы, мало того, что оно бессознательно «ангажировано» для определенной цели, так что личное приходится рассматривать как своего рода затакт к единственно важной «божественной комедии».

Художественное произведение такого рода представляет собой не единственное порождение ночной сферы. К ней приближаются также духовидцы и пророки, как это отлично выразил блаженный Августин: «Et adhuc ascendebamus interius cogitando, et loquendo, et mirando opera tua; et venimus in mentes nostras, et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, ubi pascis Israel in aeternum veritatis pabulo, et ubi vita sapientia est...»[7] Но с этой сферой знакомы также великие злодеи и разрушители, омрачающие лицо времен, и умалишенные, которые слишком близко подошли к огню... «Quis poterit habitare de vobis cum igne devorante? Quis habitabit ex vobis cum ardoribus sempiternis?»[8] Ибо с полным основанием говорится: «Quem Deus vult perdere prius dementat»[9]. Притом же эта сфера, какой бы темной и бессознательной она ни была, сама по себе не представляет ничего неизвестного, но известна с незапамятных времен и повсеместна. Для дикаря она составляет саму собой разумеющуюся составную часть его картины мира, только мы из отвращения к суевериям и их страха перед метафизикой исключили ее, дабы построить по видимости прочный и сподручный мир сознания, в котором законы природы имеют такую же силу, как человеческие законы в упорядоченном государстве. Но поэт время от времени видит образы ночного мира, духов, демонов и богов, тайное переплетение человеческой судьбы со сверхчеловеческим умыслом и непостижимые вещи, осуществляющие себя в плероме. Он временами созерцает тот психический мир, который составляет для дикаря предмет ужаса и одновременно надежды. Было бы

---

[7] *Confessiones,* lib. IX, cap. X, перевод: «И войдя в себя, думая и говоря о творениях твоих и удивляясь им, пришли мы к душе нашей и вышли из нее, чтобы достичь страны неиссякаемой полноты, где ты вечно питаешь Израиля пищей истины, где жизнь есть <...> мудрость...»

[8] Ис. 33, 14: «Кто из нас может жить при огне пожирающем? Кто из нас может жить при вечном пламени?» [В приводимом Юнгом латинском тексте — «кто из вас».]

[9] «Кого Бог хочет погубить, он раньше лишает разума».

не лишено интереса исследовать, не окажется ли изобретенное в Новое время отвращение к суеверию и столь же новоевропейское материалистическое просветительство своего рода производным и дальнейшим ответвлением первобытной магии и страха перед духами. Равным образом притягательная сила так называемой глубинной психологии и столь же бурное сопротивление ей принадлежат сюда же.

Уже в самых первых зачатках человеческого общества мы находим следы душевных усилий, направленных на то, чтобы отыскать формы, способные связать или смягчить действие смутно ощущаемых сил. Даже в чрезвычайно ранних наскальных рисунках родезийского каменного века наряду с жизненно правдивыми изображениями зверей встречается абстрактный знак, а именно восьмиконечный, вписанный в круг крест, который в этом своем облике как бы совершил свое странствие через все культуры и который мы поныне встречаем не только в христианских церквах, но, например, также и в тибетских монастырях. Это так называемое солнечное колесо, ведущее свое происхождение из такого времени и из такой цивилизации, когда никаких колес еще не было, лишь отчасти восходит к внешнему опыту, с другой же стороны, представляет собой символ, факт внутреннего опыта, который, по всей вероятности, воссоздан с такой же верностью жизненной правде, как и знаменитый носорог с птицами-клещеедами. Нет ни одной первобытной культуры, которая не обладала бы прямо-таки изумительно развитой системой тайных учений и формул мудрости, т. е., с одной стороны, учений о темных вещах, лежащих по ту сторону человеческого дня и воспоминаний о нем, а с другой — мудрости, долженствующей руководить человеческим поведением[10]. Мужские союзы и тотемные кланы сохраняют это знание, и оно преподается при мужских инициациях. Античность делала то же самое в своих мистериях, и ее богатая мифология представляла собой реликт более ранних ступеней подобного опыта.

По этой причине вполне понятно, когда поэт обра-

[10] Изданные Бруно Гутманом «Stammeslehren der Dschagga» занимают не более и не менее как три тома общим объемом 1975 страниц.

щается снова к мифологическим фигурам, чтобы подыскать для своего переживания отвечающее ему выражение. Представлять себе дело так, будто он просто работает с этим доставшимся ему по наследству материалом, значило бы все исказить; на деле он творит исходя из первопереживания, темное естество которого нуждается в мифологических образах, и потому жадно тянется к ним как к чему-то родственному, дабы выразить себя через них. Первопереживание лишено слов и форм, ибо это есть видение «в темном зерцале». Это всего лишь необычайно сильное предчувствие, которое рвется к своему выражению. Оно подобно вихрю, который овладевает всеми встречными предметами, вовлекая их в свой порыв, и через них приобретает зримый образ. Но поскольку выражение никогда не может достичь полноты видения и исчерпать его безграничность, поэт нуждается в подчас прямо-таки неимоверном материале, чтобы хоть отдаленно передать то, что ему примерещилось, и при этом он не может обойтись без диковинных и самопротиворечивых форм, ибо иначе он не способен выявить жуткую парадоксальность своего визионерского переживания. Данте растягивает свое переживание между всеми образами ада, чистилища и рая. Гёте понадобились Блоксберг и греческая преисподняя, Вагнеру — вся нордическая мифология и сокровища саги о Парцифале, Ницше вернулся к сакральному стилю, к дифирамбу и к сказочным провидцам древности, Блейк обратил себе на потребу индийские фантасмагории, образный мир Библии и апокалиптики, а Шпиттелер заимствует старые имена для новых образов, которые в почти устрашающем множестве извергаются из рога изобилия его поэзии. Не остается незанятой ни одна ступень на лестнице, ведущей от неизъяснимо-возвышенного к извращенно-гротескному.

Для понимания сущности этого пестрого феномена должна доставить терминологию и материал для сравнения прежде всего психология. То, что предстает в визионерском переживании, есть один из образов *коллективного бессознательного,* т. е. своеобразный и прирожденный компонент структуры той «души», которая является матрицей и предпосылкой сознания. По главному закону филогенеза психическая структура в точности так

же, как и анатомическая, должна нести на себе метки пройденных прародителями ступеней развития. Именно это и происходит с бессознательным: при помрачениях сознания — во сне, при душевных недугах и т. п.— на поверхность выходят такие психические продукты, которые несут на себе все приметы дикарского состояния души, и притом не только по своей форме, но и по своему смысловому содержанию, так что нередко можно подумать, будто перед нами фрагменты древних тайных учений. При этом часто мифологические мотивы скрыты за современным образным языком, как-то: вместо Зевсова орла или птицы Рок выступает самолет, вместо сражения с драконом — железнодорожная катастрофа, вместо героя, сражающего дракона,— героический тенор из городской оперы, вместо хтонической Матери — толстая торговка овощами, а Плутон, похищающий Прозерпину, заменен опасным шофером. Но существенная и важная для литературоведения черта заключается в том, что проявления коллективного бессознательного в своем отношении к складу сознания имеют *характер компенсации,* т. е. односторонний, плохо связанный с действительностью или даже тревожный склад сознания через них должен обрести равновесие. Но эту же функцию находят также в невротических симптомах и в бредовых идеях душевнобольных, где феномен компенсации нередко лежит на поверхности, как у лиц, которые ведут себя по отношению ко всему миру с боязливой замкнутостью и в один прекрасный день открывают, что каждый осведомлен об их интимнейших тайнах и все об этих тайнах говорят. Разумеется, не все случаи компенсации до такой степени прозрачны; уже при неврозах они много хитроумнее, и прежде всего те из них, которые имеют место в наших же сновидениях, нередко почти совершенно непроницаемы не только для неспециалиста, но и для знатока; при этом они могут оказаться ошеломляюще простыми, как только удастся их уразуметь. Но ведь достаточно известно, что самое простое нередко труднее всего разгадать. По этим вопросам я должен отослать моего читателя к научной литературе.

Если мы для начала не будем считаться с предположением, что хотя бы «Фауст» есть личная компенсация

для склада сознания Гёте, то возникает вопрос, в каком отношении подобная вещь находится к *сознанию эпохи* и не следует ли рассматривать это отношение опять-таки как компенсацию. Великое творение, порожденное душой человечества, было бы, по моему мнению, при этом исчерпывающе объяснено, если бы речь шла о его возведении к личному. Дело в том, что всякий раз, как коллективное бессознательное прорывается к переживанию и празднует брак с сознанием времени, осуществляется творческий акт, значимый для целой эпохи, ибо такое творение есть в самом глубинном смысле весть, обращенная к современникам. Поэтому «Фауст» задевает что-то в душе каждого немца (как уже заметил однажды Якоб Буркхарт[11]), поэтому Данте пользуется неумирающей славой, а «Пастырь Гермы» в свое время едва не стал канонической книгой. Каждое время имеет свою однобокость, свои предубеждения и свою душевную жизнь. Временна́я эпоха подобна индивидуальной душе, она отличается своими особенностями, специфически ограниченными свойствами сознания, и поэтому требует компенсации, которая, со своей стороны, может быть осуществлена коллективным бессознательным лишь таким образом, что какой-нибудь поэт или духовидец выразит все невысказанное содержание времени и осуществит в образе или деянии то, что ожидает неосознанная всеобщая потребность, будет ли это сделано к добру или ко злу, к исцелению той эпохи или к ее погибели.

Опасно говорить о собственной эпохе, ибо слишком велик размах сил, вступивших сегодня в игру[12]. Достаточно нескольких намеков. Творение Франческо Колонна — это апофеоз любви в форме некоего (литературного) сновидения; не история страсти, но изображение отношения к *аниме,* т. е. к субъективному образу женского начала, воплощенному в вымышленном образе Полии. Это отношение выражает себя в языческо-античных формах, что примечательно, ибо, насколько мы знаем, автор был монахом. Его творение противопоставляет средневеково-христианскому сознанию одновремен-

[11] Письма к Альберту Бреннеру (*Basler Jahrbuch* 1901, p. 91 f.).

[12] Я написал это в 1929 г.

но более старый и более юный мир, вызванный из Гадеса, который есть могила, но в то же самое время и материнское лоно[13]. На более высокой ступени Гёте делает мотив Гретхен—Елены—Mater Gloriosa—Вечной Женственности красной нитью в пестрой ткани своего «Фауста». Ницше возвещает смерть бога, а у Шпиттелера цветение и увядание богов становятся мифом круговорота времени года. Каждый из этих поэтов говорит голосом тысяч и десятков тысяч, предвозвещая сдвиги в сознании эпохи. Гипнэротомахия Полифило, говоря словами Линды Фирц, «есть символ живого становления, которое незаметно и непостижимо свершалось в людях того времени и сделало из Ренессанса начало Нового времени»[14]. Во времена Колонна уже подготавливались, с одной стороны, ослабление церкви через схизму, с другой же стороны,— эпоха великих путешествий и научных открытий. Старый мир умирал, и новый эон поднимался, предвосхищенный в парадоксальном, внутренне противоречивом образе Полии, новоевропейской души монаха Франческо. После трех столетий религиозного раскола и научного исследования мира Гёте рисует опасно подвинувшегося к божескому величию фаустовского человека и пытается, чувствуя бесчеловечность этого образа, соединить его с Вечной Женственностью, с материнской Софией. Последняя предстает в качестве высшей формы анимы, которая сбросила с себя языческую жестокость нимфы Полии. Эта попытка компенсации не имела прочных последствий, ибо Ницше снова завладел сверхчеловеком, и сверхчеловеку еще оставалось ринуться к собственной погибели. Достаточно сопоставить «Прометея» Шпиттелера[15] с этой современной драмой, и мое указание на пророческий смысл великого литературного шедевра станет понятным[16].

[13] Ср. по этому поводу рассуждения Линды Фирц-Давид, l. с., р. 239 ff.
[14] l. с., р. 38.
[15] Я ссылаюсь на первую прозаическую редакцию.
[16] См.: *Psychologische Typen*, 5 Aufl. 1950, р. 257 ff.

2. Автор

Тайна творческого начала, так же как и тайна свободы воли, есть проблема трансцендентная, которую психология может описать, но не разрешить. Равным образом и творческая личность — это загадка, к которой можно, правда, приискивать отгадку при посредстве множества разных способов, но всегда безуспешно. И все же новейшая психология время от времени билась над проблемой художника и его творчества. Фрейду казалось, что он отыскал ключ, которым можно отпереть произведение искусства, идя от сферы личных переживаний его автора[17]. В самом деле, здесь открываются очевидные возможности; почему бы и не попытаться вывести произведение искусства из «комплексов» — наподобие того, как это делают с неврозами? Великое открытие Фрейда в том и состояло, что неврозы имеют совершенно определенную психическую этиологию, т. е. они имеют свой исток в эмоциональных причинах и в детских переживаниях реального или фантастического свойства. Некоторые из его учеников, в особенности Ранк и Штекель, работали с подобной постановкой вопроса и добивались сходных результатов. Нельзя отрицать, что в определенном отношении личная психология автора может быть прослежена вплоть до последних разветвлений его создания. Точка зрения, согласно которой личная сторона художника во многом предопределяет подбор и оформление его материала, сама по себе нисколько не нова. Но показать, как далеко простирается эта предопределенность и в каких своеобразных связях по аналогии она себя осуществляет, удалось лишь фрейдовской школе.

Невроз, по Фрейду, представляет собой эрзац удовлетворения. Стало быть, нечто ненастоящее, ошибку, предлог, извинение, намеренную слепоту, короче говоря, нечто по сути своей негативное, то, чего не должно было бы быть. Трудно решиться замолвить за невроз доброе слово, ибо он, по всей видимости, не содержит в себе ничего, кроме бессмысленного и потому нежела-

[17] См.: Freud, *Der Wahn und die Träume in W. Jensens «Gradiva»* и *Leonardo da Vinci.*

тельного расстройства. Художественное произведение, коль скоро его, по всей видимости, можно анализировать наподобие невроза и таким же образом возводить к чисто личным «вытеснениям» в психике автора, тем самым оказывается в подозрительном соседстве с неврозом; правда, оно при этом попадает все же в хорошее общество, ибо фрейдовский метод рассматривает таким же образом религию, философию и т. п. Если дело не идет дальше простого рабочего метода рассмотрения и притом открыто признано, что идет оно ни о чем другом, как о вышелушивании персональных обусловленностей, которые, разумеется, всегда присутствуют,— против этого, говоря по совести, не может быть никаких возражений. Но если выдвигается притязание, будто при таком анализе оказывается объясненной и сущность самого произведения искусства, то это притязание должно быть категорически отклонено. Дело в том, что сущность художественного произведения состоит не в его обремененности чисто личностными особенностями — чем больше оно ими обременено, тем меньше речь может идти об искусстве,— но в том, что оно говорит от имени духа человечества, сердца человечества и обращается к ним. Чисто личное — это для искусства ограниченность, даже порок. «Искусство», которое исключительно или хотя бы в основном личностно, заслуживает того, чтобы его рассматривали как невроз. Если фрейдовская школа выдвинула мнение, что каждый художник обладает инфантильно-автоэротически ограниченной личностью, то это может иметь силу применительно к художнику как личности, но неприменимо к нему как творцу. Ибо творец ни автоэротичен, ни гетероэротичен, ни как-либо еще эротичен, но в высочайшей степени объективен, существен, сверхличен, пожалуй, даже бесчеловечен или сверхчеловечен, ибо в своем качестве художника он есть свой труд, а не человек.

Каждый творчески одаренный человек — это некоторая двойственность, или синтез, парадоксальных свойств. *С одной стороны, он представляет собой нечто человечески личное, с другой — это внеличностный, творческий процесс.* Как человек он может быть здоровым или болезненным; поэтому его *личная* психология может и должна подвергаться индивидуальному же объяснению. В

своем качестве художника он может быть понят единственно из своего творческого деяния. Ведь было бы грубой ошибкой пытаться возвести к личной этиологии манеры английского джентльмена, прусского офицера или кардинала. Джентльмен, офицер и князь церкви суть объективные, внеличные officia* с присущей им объективной же психологией. Хотя художник представляет собой противоположность всему официальному, все же между этими двумя случаями существует потаенная аналогия, коль скоро специфически художническая психология есть вещь коллективная и никак не личная. Ибо искусство прирождено художнику как инстинкт, который им овладевает и делает его своим орудием. То, что в первую очередь оказывается в нем субъектом воли, есть не он как индивид, но его произведение. В качестве индивида он может иметь прихоти, желания, личные цели, но в качестве художника он есть в высшем смысле этого слова «Человек», *коллективный человек,* носитель и ваятель бессознательно действующей души человечества. В этом его officium, бремя которого нередко до такой степени перевешивает остальное, что его человеческое счастье и все, что придает цену обычной человеческой жизни, закономерно должно быть принесено в жертву. К. Г. Карус говорит: «Тем самым, а особенно вследствие этого, выясняется то, что мы назвали *гением,* ибо примечательным образом именно такой в высшей степени одаренный дух выделяется тем, что при всей свободе и ясности саморазвертывания своей жизни он повсюду отступает, теснимый бессознательным, этим таинственным богом в нем, и оказывается, что ему даются какие-то восприятия — а он не знает откуда; что его несет к действию и творчеству — а он не знает куда; и что им владеет порыв становления и развития — а он еще не знает, для какой цели»[18].

При этих обстоятельствах менее всего удивительно, что именно художник — рассматриваемый в своей цельности — дает особенно обильный материал для психологического критического анализа. Его жизнь по необходимости переполнена конфликтами, ибо в нем борются

[18] *Psyche,* p. 158.
* Обязанности (*лат.*).

две силы: обычный человек с его законными потребностями в счастье, удовлетворенности и жизненной обеспеченности, с одной стороны, и беспощадная творческая страсть, поневоле втаптывающая в грязь все его личные пожелания,— с другой. Отсюда проистекает то обстоятельство, что личная житейская судьба столь многих художников до такой степени неудовлетворительна, даже трагична, и притом не от мрачного сочетания обстоятельств, но по причине неполноценности или недостаточной приспосабливаемости человечески личного в них. Очень редко встречается творчески одаренный индивид, которому не пришлось бы дорого оплатить искру Божью — свои необычные возможности. Как будто каждый рождается с неким капиталом жизненной энергии, заранее ограниченным. Самое сильное в нем, его собственное творческое начало, пожирает большую часть его энергии, если он действительно художник, а для прочего остается слишком мало, чтобы из этого остатка могла развиться в придачу еще какая-либо ценность. Напротив, человек оказывается обычно настолько обескровленным ради своего творческого начала, что может как-то жить лишь на примитивном или вообще сниженном уровне. Это обычно проявляется как ребячество и бездумность или как бесцеремонный, наивный эгоизм (так называемый «автоэротизм»), как тщеславие и прочие пороки. Подобные несовершенства оправданны постольку, поскольку лишь таким образом *Я* может сэкономить достаточную жизненную силу. Оно нуждается в подобных низших формах существования, ибо в противном случае погибло бы от полного истощения. Присущий личному облику художников автоэротизм можно сопоставить с автоэротизмом незаконных или вообще заброшенных детей, которые с малолетства должны развивать свои скверные наклонности, чтобы выстоять против разрушительного воздействия своего безлюбого окружения. Именно такие дети легко становятся безоглядно эгоистическими натурами, либо пассивно, оставаясь всю жизнь инфантильными и беспомощными, либо активно, прегрешая против морали и закона. Пожалуй, достаточно очевидно, что художник должен быть объяснен из своего творчества, а не из несовершенств своей натуры и не из личных конфликтов, которые представляют

собой лишь прискорбные последствия того факта, что он — художник, т. е. такой человек, который несет более тяжелое бремя, чем простой смертный. Повышенные способности требуют также и повышенной растраты энергии, так что плюс на одной стороне неизбежно должен сопровождаться минусом на другой.

Знает ли сам художник-автор, что его творение в нем зачато и затем растет и зреет, или он предпочитает воображать, будто по собственному намерению оформляет собственное измышление: это ничего не меняет в том факте, что на деле его творение вырастает из него. Оно относится к нему, как ребенок к матери. Психология творческого индивида — это, собственно, женская психология, ибо творчество вырастает из бессознательных бездн, в настоящем смысле этого слова из царства Матерей. Если творческое начало перевешивает, то это означает, что бессознательное получает над жизнью и судьбой большую власть, чем сознательная воля, и что сознание захватывается мощным подземным потоком и нередко оказывается бессильным зрителем происходящего. Органически растущий труд есть судьба автора и определяет его психологию. Не Гёте делает «Фауста», но неким психическим компонентом «Фаустом» делается Гёте[19]. А что такое «Фауст»? «Фауст» — это *символ,* не простое семиотическое указание на давным-давно знакомое или его аллегория, но выражение изначально-жизненного действующего начала в немецкой душе, рождению которого суждено было способствовать Гёте. Мыслимо ли, чтобы «Фауста» или «Так говорил Заратустра» написал не немец? Оба ясно намекают на одно и то же — на то, что́ вибрирует в немецкой душе, на «элементарный образ», как выразился однажды Якоб

[19] Сон Эккермана, в котором пара — Фауст и Мефистофель — падает на землю в виде двойного метеора, напоминает, таким образом, о мотиве Диоскуров (ср. мои лекции «О втором рождении» и мотив дружеской пары в «Трансформациях бессознательного») и тем самым истолковывает главную особенность гётевой психики. При этом специальную деталь представляет собой замечание Эккермана, что крылатая, с небольшими рожками фигура Мефистофеля напоминает ему Меркурия. Это наблюдение наилучшим образом согласуется с алхимической природой и сущностью главного творения Гёте. (Я обязан таким освежением моей памяти относительно эккермановых «Разговоров» любезному напоминанию моего коллеги В. Кранефельдта.)

Буркхарт,— фигуру целителя и учителя, с одной стороны, и зловещего колдуна — с другой; архетип мудреца, помощника и спасителя, с одной стороны, и мага, надувалы, соблазнителя и черта — с другой. Этот образ от века зарыт в бессознательном, где спит, покуда благоприятные или неблагоприятные обстоятельства эпохи не пробудят его: это происходит тогда, когда великое заблуждение сбивает народ с пути истинного. Ибо где внезапно открываются скользкие дорожки, там становится нужен вождь, наставник и даже врачеватель. Соблазнительный путь блужданий — это яд, который в то же время может быть и целительным средством, а тень спасителя — дьявольский разрушитель. Эта реактивная сила сказывается прежде всего на само́м мифическом целителе: врачующий раны целитель является носителем раны, чему Хирон — классический пример[20]. В христианской сфере это рана в боку у Христа, великого целителя. Но Фауст — характерным образом — не ранен, не затронут моральной проблемой: можно быть одновременно высокомерно-смелым и дьявольски низким, если быть в силах расколоть надвое свою личность, и лишь тогда можно чувствовать себя «на шесть тысяч футов по ту сторону добра и зла». В виде компенсации, которая тогда, казалось бы, ускользнула от Мефистофеля, столетием позже был преподнесен кровавый счет. И кто еще всерьез полагает, что устами поэта говорит всеобщая истина? Где пределы, в которых тогда следует рассматривать произведение искусства?

Архетип сам по себе ни добр, ни зол. Он есть морально индифферентное numen*, которое становится таким или другим или противоречивой двойственностью обоих лишь через столкновение с сознанием. Этот выбор добра или зла умышленно или неумышленно следует из человеческой установки. Есть много таких праобразов, которые в совокупности до тех пор не появляются в сновидениях отдельных людей и в произведениях искусства, пока не возбуждаются отклонением сознания от среднего пути. Но когда сознание соскальзывает в

[20] По поводу этого мотива см.: Kerényi, *Der göttliche Arzt*, p. 84 ff.

* Среднее, средний род (*лат.*) — воля или могущество богов, а также оракул (изречения которого всегда были надвое, но один из их смыслов всегда сбывался).

однобокую и потому ложную установку, эти «инстинкты» оживают и посылают свои образы в сновидения отдельных людей и в видения художников и провидцев, чтобы тем самым восстановить душевное равновесие.

Так получает удовлетворение душевная потребность того или иного народа в творении поэта, и потому творение означает для поэта поистине больше, чем личная судьба,— безразлично, знает ли это он сам или нет. Автор представляет собой в глубочайшем смысле слова инструмент и в силу этого подчинен своему творению, по каковой причине мы не должны также, в частности, ждать от него истолкования последнего. Он уже исполнил свою высшую задачу, сотворив образ. Истолкование образа он должен поручить другим и будущему. Великое произведение искусства подобно сновидению, которое при всей своей наглядности никогда не истолковывает себя само и никогда не имеет однозначного толкования. Ни одно сновидение не говорит: «ты должен» или «такова истина»; оно выявляет образ, как природа выращивает растение, и уже нам предоставлено делать из этого образа свои выводы. Когда кому-то снится страшное, это значит, что у него страха или слишком много, или слишком мало, и когда кому-то снится сон про мудрого учителя, это значит, что он или сам способен учить, или нуждается в учителе. И оба — в высшем смысле — являют собою одно и то же, что сновидец замечает лишь тогда, когда предоставляет произведению искусства воздействовать на себя — приблизительно так, как оно воздействовало на поэта. Чтобы понять его смысл, нужно дать ему сформировать себя, как оно сформировало поэта. Тогда-то мы и поймем, что было его прапереживанием: он прикоснулся к тем целительным и спасительным душевным глубинам, в которых еще никто сам по себе не уединился до одиночества сознания, чтобы ступить на мучительный путь блужданий, и в которых еще все охвачены одной волной, а потому ощущения и действия отдельного человека еще погружены во все человечество.

Обратное погружение в изначальное состояние «participation mystique» — тайна художественного творчества и воздействия искусства, потому что на этой ступени переживания переживает уже не отдельный человек, но

народ, и речь там идет уже не о благе или беде отдельного человека, но о жизни народа. Поэтому великое произведение искусства объективно, имперсонально, а все же глубочайшим образом затрагивает нас. Поэтому же личное начало в поэте только дает ему преимущество или воздвигает перед ним препятствие, но никогда не бывает существенным для его искусства. Его личная биография может быть биографией филистера, честного малого, невротика, шута или преступника: это интересно, и от этого нельзя уйти, но в отношении творца несущественно.

«УЛИСС»
Монолог[1]

Предисловие автора

Это литературное эссе, впервые опубликованное в журнале «Europäische Revue», претендует на научное исследование не более, чем следующий за ним очерк о Пикассо. Тем не менее я включаю его в собрание своих «Психологических сочинений», поскольку «Улисс» представляет собой существенный и примечательный для нашего времени document humain и, кроме того, мне кажется, что это такой психологический документ, идеи которого, играющие и в моих работах немаловажную роль, по мере своего практического воплощения в книге позволяют прийти к вполне определенным выводам. Мое эссе лежит в стороне не только от научных, но также и от каких-либо дидактических намерений, а потому и читателю следует рассматривать его как всего лишь выражение субъективного и ни к чему не обязывающего мнения.*

В названии статьи имеется в виду Джеймс Джойс, а не многостранствующий изобретательный герой гомеровской древности, который с помощью хитрости и предприимчивости сумел уберечься от вражды и мстительности и богов, и людей и, закончив свое мно-

[1] О возникновении этого эссе см. Приложение к данной работе (текст составлен издателями Собрания сочинений). Впервые эссе опубликовано в *Europäische Revue* VIII (Berlin, September 1932). Затем в: Jung C. G. *Wirklichkeit der Seele*. Юнг цитирует «Улисса» по десятому изданию, хотя книга была ему известна со времени своего первого выхода в свет в 1922 г.

* Человеческий документ (*фр.*).

готрудное путешествие, вернулся к родному очагу. В полную противоположность своему античному тезке джойсовский Улисс представляет собой бездеятельное, только воспринимающее сознание, когда перед нами просто глаз, ухо, нос, рот, осязающий нерв, которые без удержу и без разбору и чуть ли не с фотографической точностью отзываются на воздействие бурлящего, хаотичного и абсурдного потока духовной и физической данности.

«Улисс»[2] — это книга, повествование которой растягивается на 735 страниц; перед нами поток времени, и неясно, длится ли он 735 часов, дней или лет, состоящих все из одного и того же вполне обыкновенного, бестолкового дня — шестнадцатого июня 1904 г. в Дублине, в который, собственно, ничего существенного не происходит. Поток этот и начинается, и заканчивается в Ничто. Что это? Одна-единственная, неслыханно длинная, самым немыслимым образом запутанная и к ужасу читателя никогда не высказанная до конца стриндберговская правда о сущности человеческой жизни? О «сущности» жизни — да, пожалуй, но вот о десяти тысячах ее сторон и ста тысячах нюансов — несомненно. На этих 735 страницах, насколько я мог заметить, нет ни одного явного повтора, ни одного островка для души читателя, где он мог бы с удовлетворением оглянуться на пройденный путь длиною, скажем, страниц эдак в сто и припомнить пусть даже какую-нибудь банальность, которая, казалось, могла бы с дружеским участием объявиться в каком-нибудь неожиданном месте. Нет, перед вашим взором безостановочно и неумолимо катится все тот же поток, скорость или неотвратимость которого доходят до того, что на последних сорока страницах исчезают знаки препинания, чтобы самым зловещим образом выразить давящую, удушающую, до невыносимости усиливающуюся напряженную пустоту. Эта повсеместно распространяющаяся, не оставляющая никакой надежды пустота является лейтмотивом всей книги. Поток не только начинается и заканчивается в Ничто, но и сам сплошь состоит из Ничто[3]. Все здесь адски

---

[2] Десятое английское издание. Paris, 1928.

[3] Сам Джойс говорит об этом: «Мы можем прийти, коснуться и уйти, со

ничтожно, и вся книга, если относиться к ней по-искусствоведчески, представляет собой прямо-таки великолепное порождение ада[4].

У меня был дядя, который не любил околичностей. Как-то раз, будучи уже пожилым человеком, он остановил меня на улице и спросил: «Знаешь, как черт мучает души, попавшие в ад?» И когда я ответил, что не знаю, он сказал: «Он томит их ожиданием»,— и пошел себе дальше. Это замечание пришло мне на ум, когда я впервые осиливал «Улисса». Здесь каждое предложение порождает ожидание, которое, однако, оказывается напрасным, так что совсем уже смирившийся наконец читатель не только не ждет уже больше ничего, но к тому же ужас его положения еще усиливается по мере того, как до него постепенно доходит, что ждать-то ему и впрямь нечего. Здесь и в самом деле ничего не происходит и ничего из чего бы то ни было не следует[5], и тем не менее наперекор смирению, не оставляющему места надежде, при переходе со страницы на страницу вас не покидает какое-то непонятное ожидание. Эти ничего не содержащие 735 страниц состоят не просто из белой бумаги, а из бумаги, покрытой убористым шрифтом. Вы все читаете и читаете и, кажется вам, понимаете прочитанное. Вдруг вы как бы проваливаетесь и обнаруживаете, что находитесь уже в следующем предложении, но вас как человека, достигшего определенной степени покорности, ничто больше не удивляет. Так и я, читая «Улисса», приходил в отчаяние до тех пор, пока, успев заснуть дважды, не дошел до страницы 135. Неслыханная многозначность, которой Джойс добивается с помощью своего стиля, действует монотонно и гипнотически. Читатель обнаруживает, что ему не за что ухватиться, текст ускользает от него, оставляя наедине со своими усилиями понять прочитанное. Перед ним разворачивается жизнь, которая то прибывает, то идет на

всеми нашими атомами и «если», но более чем верно, что мы предназначены не сводить концы с концами по причине отсутствия концов» (*Work in Progress,* в: *Transition* [Paris]).

[4] Куртиус (*James Joyce und sein Ulysses.* Zürich, 1929) называет «Улисса» «дьявольской книгой... Это работа Антихриста».

[5] «Своего рода метафизический нигилизм — вот суть работы Джойса» (Curtius, l. c., p. 60 f.).

убыль и, отнюдь не склонная к самолюбованию, смотрит на себя с иронией и ехидством, с презрением, отчаянием и печалью, вызывая к себе у читателя сочувственное отношение, которое грозило бы поглотить его полностью, если бы на помощь ему не спешил сон, чтобы прекратить эту расточительную трату энергии. Добравшись до страницы 135, а это стоило мне неоднократных героических усилий сосредоточиться на книге и, как говорится, «воздать ей должное», я впал, в конце концов, в по-настоящему глубокий сон[6]. Когда, проспав довольно долго, я пробудился, мое понимание книги прояснилось, и я решил отныне читать ее начиная с конца. Эта метода чтения оказалась не хуже общепринятой, т. е. обнаружилось, что книгу Джойса можно читать и задом наперед, поскольку у нее, собственно говоря, нет ни переда, ни зада, ни верха, ни низа. То, что происходит там на каждой странице, вполне может иметь место в прошлом или в будущем[7]. Можно, например, получать одинаковое удовольствие, читая диалоги с начала или с конца, так как в них ничего не утверждается по существу. Взятые в целом, они бессмысленны, но

---

[6] Волшебные слова, столь неотразимо подействовавшие на меня, находились в конце сто тридцать четвертой — начале сто тридцать пятой страницы. Вот они: «That stony effigy in frozen music, horned and terrible, of the human form divine, that eternal symbol of wisdom and prophecy which, if aught that the imagination or the hand of sculptor has wrought in marble of soultransfigured and of soultransfiguring deserves to live, deserves to live» [«Это застывшее изваяние — как будто заледеневшая музыка — рогатое, ужасное на вид, воплотившее божественную форму человеческого тела, этот вечный символ мудрости и пророчества, если уж созданное воображением или рукой скульптора из мрамора, преобразившего или преображающего душу, заслуживает того, чтобы жить, заслуживает того, чтобы жить»]. На этом месте я почувствовал, что засыпаю, и, повернув страницу, прочел наугад: «A man supple in combat: stonehorned, stonebearded, heart of stone» [«Человек, ловкий в бою: и рога, и борода, и сердце у него как камень»]. Речь идет о Моисее, не устрашившемся мощи Египта. В этих вот словах и содержался наркотик, погасивший мое сознание, ибо они привели в движение мысли, мной настолько еще не осознанные, что сознание только помешало бы их ходу. Как мне стало ясно позже, в тот момент во мне впервые шевельнулось понимание позиции автора и соответственно замысла, подчинившего себе его книгу в целом.

[7] Наиболее последовательно это отношение к происходящему отражено в «Work in Progress». Как метко отметила Карола Гидеон-Велькер, «перед нами одни и те же снова и снова возвращающиеся к себе идеи, оболочка которых также меняется снова и снова и оказывается в абсолютно ирреальном окружении, в котором все времена и пространства сразу» (*Neue Schweizer Rundschau* [Zürich], p. 666).

каждое высказывание, рассмотренное само по себе, представляется осмысленным. Либо же, читая предложение, можно остановиться посередине, ибо и половина его обладает достаточным raison d'être*, чтобы быть или казаться жизнеспособной. Вся книга напоминает червяка, у которого, если его разрезать на части, из головы вырастает хвост, а из хвоста — голова.

Эта особенность джойсовского стиля, странная и жутковатая, делает его работу сродни холоднокровным, к примеру, червям, которые, будь они способны заниматься литературным сочинительством, использовали бы по причине отсутствия головного мозга симпатическую нервную систему[8]. Я подозреваю, что Джойса можно понимать именно таким образом — перед нами человек, думающий нутром[9], поскольку деятельность головного мозга подавлена у него настолько, что сосредоточена, по существу, лишь на различении *ощущений*. Человеку, по Джойсу, следует не переставая восторгаться деятельностью своих органов чувств: то, что́ и как он видит, слышит, ощущает на вкус, нюхает и ощупывает, должно изумлять сверх всякой меры независимо от того, идет ли речь о внешней или о внутренней стороне дела. Заурядные специалисты по проблемам ощущений или восприятия, каких тысячи, сосредоточиваются либо на первой, либо на второй. Джойсу же доступны обе сразу. Гирлян-

---

[8] В психологии Жане этот феномен называется «abaissement du niveau mental» («понижение умственного уровня»), когда у душевнобольных непроизвольно, а у Джойса в результате специально направленных на уровень чувственной достоверности усилий, извлекаются многообразное содержание и гротескная причудливость, обычно оживающие только у человека, погруженного в сон, и при этом происходит отключение «fonction du réel», т. е. сознания, характерного при бодрствовании. Отсюда преобладание психических и речевых автоматизмов и полное пренебрежение необходимостью соотносить свое поведение и выражаемый им смысл с другими.

[9] Я думаю, прав Стюарт Гилберт («Das Rätsel Ulysses». Zürich, 1932), когда он исходит из того, что каждая глава книги написана с позиции преобладающего воздействия того или иного внутреннего органа или органа чувств, как, например, почек, гениталий, сердца, легких, пищевода, мозга, крови, ушей, мышц, глаз, носа, матки, нервов, скелета, тела. Их доминирующее влияние подобно лейтмотиву. Свои рассуждения по поводу думающего нутра, приведенные выше, я записал впервые еще в 1930 г. И то, что впоследствии Гилберт пришел к тому же, является для меня ценным подтверждением этого психологического факта потому, что при «abaissement du niveau mental» имеет место установленная Вернике деятельность «представителей органов».

* Правом на существование (*фр.*).

ды, складывающиеся из рядов субъективных ассоциаций, переплетаются у него с объективными очертаниями дублинской улицы. Объективное и субъективное, внешнее и внутреннее непрестанно проникают здесь друг в друга, так что при всей отчетливости отдельно взятого изображения остается, в конце концов, неясно, чем является ленточный червь, извивающийся у вас на глазах: существом физическим или трансцендентальным[10]. Ленточный червь, представляющий собой целый космос жизни и обладающий фантастической плодовитостью,— вот, на мой взгляд, хотя и некрасивый, но и не то чтобы совсем неподходящий образ глав, составляющих книгу Джойса. Этот ленточный червь не может порождать ничего, кроме таких же ленточных червей, но их-то зато — в неограниченном количестве. В книге Джойса с таким же успехом могло быть и 1479 страниц или во много раз больше, и тем не менее мы так и не приблизились бы ни на йоту к концу, и все такой же невысказанной оставалась бы ее суть. Хотел ли Джойс вообще сказать что-либо существенное? Насколько оправданна здесь эта старомодная претензия? Произведение искусства, согласно Оскару Уайльду, лишено какой-либо полезности. В наше время против этого не стали бы возражать даже филистеры от образования, но сердцем они все-таки ждут от произведения искусства какой-нибудь «сути». Да, но где же она у Джойса? Почему он не предлагает ее читателю, обозначая ее настолько недвусмысленно, чтобы тот не мог ошибиться, когда перед ним была бы «semita sancta ubi stulti non errent»?[11]

Вот и я, читая книгу, чувствовал, что она дурачит меня, заставляя терять терпение. Она не желала идти мне навстречу, с ее стороны не было ни малейшей попытки облегчить понимание своего содержания, что вызывало у меня как читателя унизительное ощущение собственной неполноценности. У меня самого, по-видимому, в крови чувство филистера от образования, оно-то и заставляет меня наивно полагать, что книга, которую я читаю, хочет мне что-то сказать и хочет быть

[10] «Он воспроизводит поток сознания, не упорядочивая его ни логически, ни этически» (Curtius, l. c., p. 30).

[11] «Правильный путь, на котором и дураки не могут заблудиться» (*лат.*).

мною понятой, но это, возможно, есть перенесение на объект, в данном случае на книгу, коренящегося в мифологии антропоморфного отношения к миру! Вообще-то эта книга, о которой невозможно составить себе мнение,— воплощение досадного поражения интеллигентного читателя, а он ведь, в конечном счете, тоже не... (говорю я, прибегая к суггестивному стилю Джойса). Книга, конечно, не бывает без содержания, без того чтобы не изображать чего-то, но я сильно сомневаюсь, что Джойс хотел что-нибудь «изобразить». Оказался ли он в итоге изображенным *сам* — и, пожалуй, отсюда в книге это неподдельное одиночество, это действо, исключающее свидетелей, это отсутствие почтительности, выводящее из себя старательного читателя? Джойс навлек на себя мое неудовольствие. (Никогда нельзя сталкивать читателя с его собственной глупостью, но именно это и проделано «Улиссом».)

Психотерапевт вроде меня не может жить без своей психотерапии, в том числе без того, чтобы не практиковать ее на себе. И если человек раздражается, то, с его точки зрения, этим он как бы хочет себе сказать: «Ты подошел к черте, дальше которой еще не заглядывал». В этой связи естественно ожидать, что у него будет портиться настроение со всеми вытекающими отсюда последствиями; вот и мне действует на нервы это по-солипсистски небрежное, неуважительное отношение автора ко мне как к образованному, интеллигентному представителю читающей публики, который благосклонно относится к печатному тексту и ожидает, что будут по справедливости вознаграждены его благонамеренные усилия понять, что в нем содержится[12]. Вот оно, действие проникшего в образ мыслей Джойса равнодушия, типичного для холоднокровных, которое, кажется, уходит своими корнями к ящерицам и еще ниже — как будто он находится у себя во внутренностях и забавляется с ними — этот каменный человек, как раз тот самый Моисей с каменными рогами, каменной бородой и окаменевшими внутренностями, который с каменным спокойствием поворачивается спиной и к египетским

[12] «Автор избежал всего, что могло бы облегчить читателю понимание его книги» (Curtius, l. c., p. 8.).

котлам с мясом, и к египетскому сонмищу богов, а заодно и жестоко ранит лучшие чувства доброжелательного читателя.

Из адских глубин этого мира каменных внутренностей поднимается перед вашими глазами подобие перистальтического, волнообразно извивающегося ленточного червя, монотонно усваивающего всеми своими членами свое извечное пропитание. Хотя члены эти полностью не тождественны друг другу, но настолько похожи, что их трудно не перепутать. Какую бы, пусть даже самую малую, часть книги вы ни взяли, вы узнаете в ней Джойса, и вместе с тем у нее имеется свое собственное содержание. Все появляется здесь впервые, будучи одним и тем же от начала и до конца. Так ведь это — высшая степень взаимозависимости, какая только может быть в природе! Какое богатство, но и... какая же это скука! Когда я читаю Джойса, мне становится скучно, хоть плачь, причем это скука недобрая, чреватая опасностью, вызвать ее неспособны даже самые утомительные пошлости. Это скука самой Природы, такая, которую несут в себе бесприютные завывания ветра в скалах Гебридских островов, восходы и заходы солнца в пустынных далях Сахары, немолчный шум моря,— это, как совершенно верно отмечает Куртиус, «вагнеровская бесконечная мелодия»; и вместе с тем это повторение, заведенное от века. Вопреки всей своей разительной многосторонности Джойс следует определенным мелодиям, хотя делает он это, возможно, и неосознанно. Не исключено, что его вообще не устраивают никакие мелодии, поскольку в его мире не имеют ни места, ни смысла ни причинность, ни подчиненность изначально заданным целям, ни, кстати, ориентация на какие-либо ценности. Но дело-то в том, что без мелодий не обойтись никому, они представляют собой скелет всего, что происходит в духовной жизни, как бы кто-то ни старался вытравить душу из всего происходящего,— пусть даже и делается это с упорством Джойса. Все в его книге предстает каким-то бездуховным, вместо горячей везде течет какая-то стылая кровь, события следуют друг за другом, замкнувшись, в каком-то ледяном эгоизме,— да и что это за события! В любом случае здесь не встретишь ничего милого сердцу, ничего освежающего душу,

ничего подающего надежду, вместо этого к происходящему подходят такие определения, как мрачное, страшное и ужасное, патетическое, трагическое и ироническое; и все здесь — переживание изнанки бытия, тем более хаотичного, что до мелодической основы, связующей события, приходится доискиваться с лупой. И все-таки обнаружить ее можно, сначала в том виде, когда она проявляет себя в форме вкрадчивых выражений неприязни самого личного свойства, остатков поруганной юности, развалин, увенчавших общую историю духа, в выставляемой праздной толпой напоказ своей убогой жизни как она есть. Предшествующее отражается своими религиозными, эротическими и интимными гранями на тусклой поверхности событийного потока; и не укрывается от глаз читателя даже то, что банально-практичный, погруженный в свои ощущения Блум и почти бесплотный, занятый духовными изысканиями Стефан Дедал (причем выясняется, что у первого нет сына, а у второго — отца) являют собой результат разложения автором своей личности на две составные части.

Между главами книги, вероятно, имеются какие-то неявные соотношения или соответствия, это можно утверждать, по-видимому, с достаточным основанием[13], но если это так, то спрятаны они настолько хорошо, что я поначалу не предполагал даже возможности их существования. И то, что неспособность распознать их должна будет стоить мне как читателю много нервов, видимо, вовсе не принималось автором в расчет, подобно тому как нас оставляет равнодушным незамысловатое зрелище заурядной человеческой жизни.

И сегодня «Улисс» вызывает у меня все такую же скуку, как и в 1922 г., когда я впервые взял его в руки и, почитав немного, разочарованный и раздосадованный, отложил в сторону. Зачем же я в таком случае пишу о нем? Сам по себе я занимался бы им не больше, чем любой другой превышающей уровень моего разумения формой «surréalisme»'а (и что это еще за surréalisme такой?). Но я пишу о Джойсе, поскольку один издатель имел неосторожность спросить меня, что я думаю о нем и соответственно об «Улиссе», мнения о котором, как

[13] См. Curtius, l. c., 25 ff.; Gilbert, l. c.

известно, разнятся до сих пор. Несомненным является лишь то, что «Улисс» — это книга, выдержавшая уже десять изданий, и что автора ее одни превозносят до небес, а другие проклинают. Вместе с тем то, что он оказался средоточием споров, указывает на него как на выдающееся явление, пройти мимо которого психологу довольно трудно. Джойс имеет исключительное влияние на своих современников. И первоначально именно этому я был больше всего обязан своим вниманием к «Улиссу». Если бы эта книга оказалась преданной забвению, не оставив по себе и следа, то я, наверное, никогда не вернулся бы к ней: она вполне достаточно досадила мне, лишь кое-как развлекла, а главным образом породила у меня столь гнетущую скуку, что я начал опасаться за свои творческие способности,— в общем, подействовала она на меня лишь отрицательно.

У меня есть, конечно, свои особенности. Я психиатр, а это значит, что к любым проявлениям психической деятельности я отношусь как профессионал. В этой связи я предупреждаю читателя: трагикомедия человеческой посредственности, холодные потемки оборотной стороны бытия, сумеречное состояние души, впавшей в нигилизм,— все это моя обычная, повседневная пища, которая вызывает у меня не больше сантиментов, чем избитый, порядком приевшийся, утративший свое очарование мотив. Жалкий вид человеческой души требовал от меня оказания врачебной помощи слишком часто, чтобы я испытывал при этом потрясения или какие-либо трогательные чувства. Психическое заболевание для меня — это вещь, которой я всегда должен активно противостоять, и сострадание к больному я испытываю лишь тогда, когда вижу, как сильно надеются на мою помощь. «Улисс» же на меня не рассчитывает. Я ему не нужен; ему нравится неустанно распевать свою бесконечную мелодию (мелодию, знакомую мне уже до отвращения), как и беспрестанно воспроизводить свою систему мышления нутром и ограничения деятельности мозга анализом непосредственных ощущений,— систему всегда одну и ту же, как движения по веревочной лестнице, систему, замыкающуюся в себе и не проявляющую никаких признаков к изменению. (Читателю же при этом становится просто худо, поскольку он чувствует свою полную

никчемность.) Разрушительное начало выступает здесь, таким образом, как самоцель.

Все это можно рассматривать не просто как характеристику текста, но как симптоматику самого автора! Ведь читая книгу, невозможно не отметить, что как раз в рукописях, производимых в огромных количествах душевнобольными, действие сознания проявляется лишь фрагментарно, а логические выводы и ценностные ориентации полностью отсутствуют. При этом же зачастую резко обостряется чувственное восприятие; весьма обостренной становится наблюдательность; с фотографической точностью воспроизводит воспринимаемые предметы память; чувства сосредоточиваются на регистрации малейших внутренних и внешних изменений; в поведении берут верх воспоминания о прошлом и потаенные обиды; возникает бредовое состояние смешения субъективно направленных душевных переживаний с объективной действительностью; описание чего-либо характеризуется интересом к новым словообразованиям, к фрагментарному цитированию, звукоподражательным и лингвомоторным ассоциациям, к резким переходам с одного на другое и произвольному переключению внимания с одних органов чувств на другие — все это без какого-либо учета необходимости быть понятным читателю; атрофия способности к душевным переживаниям такова, что человек не останавливается перед самыми нелепыми и циничными поступками[14]. Не нужно быть психиатром, чтобы увидеть сходство между психикой шизофреника и душевным состоянием автора «Улисса». Но тем не менее выпячивать приходящие в этом случае на ум аналогии не стоит хотя бы уже потому, что тогда какой-нибудь недовольный читатель может, не дав себе труда задуматься, отложить книгу в сторону и выставить ей диагноз «шизофрения». Что же касается собственно психиатрии, то аналогии эти не могут, конечно, не броситься в глаза специалистам, но они-то как раз и отметили бы, что при этом обращает на себя внимание отсутствие в работе Джойса засилья стереотипизации, типичной для писанины душевнобольных. В «Улиссе» при

[14] Гилберт говорит в этой связи о «преднамеренном умерщвлении душевной чуткости» (Gilbert, l. c., p. 12).

желании можно найти все, кроме такого однообразия, когда изложение сводится, по существу, к повторению одного и того же. (Это вовсе не противоречит тому, что утверждалось ранее. Идея противоречия вообще не подходит для понимания «Улисса».) Содержание книги дается последовательно и пластично, все здесь заряжено движением и полностью отсутствует топтание на месте. Возникая из животворных глубин души, целое выступает в виде потока, единого и регулируемого строжайшим образом, что несомненно указывает на действие единой, проникнутой личностным началом воли и на целенаправленность намерений! Сознание не функционирует здесь спонтанно и хаотично, но подчинено тщательному контролю. На протяжении всей книги предпочтение отдается функциям восприятия, ощущению и интуиции, в то время как функции суждения, мышление и эмоциональная восприимчивость, неизменно подавляются. Последним отводится в книге роль несущественного момента либо просто предмета авторского восприятия. Отметим, что автор целеустремленно следует замыслу показать изнанку внутренней и внешней жизни человеческой души, хотя и — несмотря на это — зачастую испытывает соблазн поддаться искушению прекрасным, внезапно являющимся ему. Но все это *не свойственно* душевнобольным. Если же, однако, вы считаете иначе, то это равносильно утверждению, что перед нами случай, выходящий за пределы психиатрии. Здоровому человеку могут быть присущи отклонения, которые должны представляться посредственности психическим заболеванием либо просто означать уровень развития, превосходящий его собственный уровень.

Мне самому никогда не пришло бы в голову относиться к автору «Улисса» как к шизофренику. В любом случае такое отношение не является продуктивным, если мы хотим знать то, чем объясняется столь значительное влияние «Улисса», а не то, был ли его создатель в той или иной степени подвержен шизофрении. «Улисс» — такой же продукт больного воображения, как и все современное искусство. Он является в полнейшем смысле слова «кубистским», поскольку растворяет образ действительности в необозримо сложной картине, основной тон которой — меланхолия абстрактной предметности:

Кубизм же — это не болезнь, а направление искусства, пусть даже он и отражает действительность через гротескно представленные предметы или через не менее гротескную абстрактность. Все это, конечно, очень похоже на то, что мы наблюдаем при шизофрении — больной находится под воздействием, по-видимому, той же тенденции: он отчуждает действительность от себя или, что то же самое, отчужденно относится к ней. Но при этом, как правило, он поступает так бессознательно, и мы имеем в данном случае дело с симптомом, который неизбежно возникает вследствие распадения личностной целостности на отдельные фрагменты (так называемые автономные комплексы). Что же касается современных художников, то в их творчестве эта тенденция представляет собой *симптомы времени,* а не является результатом заболевания каждого из них в отдельности. Главное здесь принадлежит вообще не каким-либо индивидуальным импульсам самим по себе, а именно коллективным устремлениям, которые имеют своим непосредственным источником, разумеется, не столько сознание того или иного отдельного человека, сколько — в гораздо большей степени — коллективное бессознательное психического бытия нашего времени. А раз дело заключается в коллективных проявлениях психики, то это и означает, что она будет идентично воздействовать на различные области — как на живопись, так и на литературу, как на скульптуру, так и на архитектуру. (Показательно, кстати, что Ван Гог, один из духовных отцов разбираемого нами направления искусства, был по-настоящему душевнобольным.)

В случае с больным искажение красоты и смысла путем наделения предметов подчеркнутой вещественностью или не менее подчеркнутого лишения их реальных очертаний появляется вследствие разрушения его личности, художника же ведут этим путем целенаправленные творческие усилия. Будучи далек от того, чтобы относиться к процессу созидания искусства как к способу, подходящему для того, чтобы переживать и претерпевать различные проявления разрушения своей личности, современный художник погружается в процессы разрушения, чтобы именно через них утверждать целостность своей личности. Мефистофелевские обращения смысла

в бессмыслицу, а красоты в уродство, чуть ли не до боли близкое сходство между смыслом и полным его отсутствием, притягательная сила безобразия, представшего красотой,— все это в настоящее время стимулирует акты творчества с такой интенсивностью, равной которой не было за всю историю человеческого духа, хотя в том, что касается этих актов самих по себе, то ничего принципиально нового в них нет. Нечто аналогичное мы наблюдаем, например, в представлявшемся противоестественным отходе от безраздельно господствовавшего стиля в период царствования Аменхотепа IV, в незамысловатой символике изображения Агнца во времена раннего христианства, в вызывавшем жалость образе человека в примитивах прерафаэлитов, в подавляющем самого себя вычурностью собственных орнаментов нисходящем барокко. Как резко ни различались бы между собой упомянутые эпохи, они родственны друг другу, поскольку все они представляют собой инкубационные периоды творчества, попытки каузального объяснения сути которых дают совершенно неудовлетворительные результаты. Рассматривая их как явления коллективной психологии, мы обнаруживаем, что правильно понять их можно только в том случае, если постараться увидеть их смысл в предвосхищении будущего, т. е. если относиться к ним телеологически.

Эпоха Аменхотепа IV (Эхнатона) — это колыбель монотеизма, сохраненного затем европейской традицией для всего мира. Варварский инфантилизм раннего христианства вызывался только тем, что Римская империя превратилась к тому времени в государство-бога. Примитивы прерафаэлитов прямо предвещают возвращение в мир неслыханной телесной красоты, утраченной со времен ранней античности. Барокко же — последний уцелевший церковный стиль, который своим саморазрушением предвосхищает преобладание научного духа над средневековым догматическим духом. Так, если рассмотреть искусство Тьеполо, достигшего в нем небезопасных для духа пределов возможного, как проявление его творческой личности, то мы увидим, что дело не в том, распадается ли он сам, а в том, что распад является для него необходимым средством выражения своей творческой индивидуальности. И если ранний христианин не

признавал искусства и науки своего времени, то этим он не превращал свою жизнь в пустыню, а утверждал в себе человека.

Мы можем, таким образом, исходить из того, что не только в «Улиссе», но и во всем том искусстве, с которым он соединен узами духовного родства, содержатся положительные творческие ценности и смысл. Что же касается разрушения до сих пор принятых критериев выражения красоты и смысла, то здесь «Улисс» занимает выдающееся место. Он оскорбляет утвердившиеся привычки чувствовать, он совершает насилие над тем, что принято ожидать от книги по части ее смысла и содержания, он издевается над любыми попытками свести воедино возникающие при чтении мысли. Кажется, только недоброжелатель может приписать «Улиссу» хоть какую-то склонность к обобщению или образному единству, так как если бы удалось доказать присутствие в нем столь несовременных вещей, то в этом случае оказалось бы, что он серьезно отступает от утверждаемых им же канонов красоты. Все, что вызывает недовольство в «Улиссе», только доказывает его достоинства, ибо недовольство это вызывается неприязнью к модерну со стороны не-модерна, который не хочет видеть как раз то, что «боги» пока что «по милости своей укрывают от его глаз».

Именно в работах модернистов впервые целиком раскрывается то, что всегда бросает вызов любым попыткам себя обуздать или укротить, то, что переполняло вакхическим восторгом Ницше и брало верх над его обремененным психологическими изысканиями интеллектом (который, заметим, был бы вполне уместен при Ancien Régime*). Даже самые темные места из второй части «Фауста», из «Заратустры», да и «Ecce Homo» так или иначе свидетельствуют свое почтение миру. И только модернисты сумели сотворить искусство, повернутое к публике спиной, или, что то же самое, выставить на всеобщее обозрение оборотную сторону искусства, которое — ни громко и ни тихо — не свидетельствует никакого почтения публике и которое, в общем-то, в полный голос повествует о том, что это значит, когда ис-

* Старой (королевской) власти (*фр.*).

кусство не нуждается в сопереживании, продолжая тем самым тенденцию противоборства, пробивавшуюся — хотя и далеко не столь явно, но довольно последовательно — в творчестве всех предшественников модернизма (не упустим при этом и Гёльдерлина!) и приведшую к крушению прежних идеалов.

Представляется совершенно невозможным понять суть дела, ограничиваясь лишь его одной-единственной стороной. Ведь главное для нас — это не какой-нибудь отдельный толчок, хотя бы его действие и с успехом появилось где-то, а те почти повсеместные сдвиги в жизни современного человека, которые, по-видимому, означают его отрешение от всего старого мира. Поскольку мы, к сожалению, не в состоянии заглянуть в будущее, то нам неизвестно, в какой степени мы все еще принадлежим средневековью в самом глубоком смысле этого слова. Лично я, по крайней мере, не удивился бы, узнав, что с точки зрения будущего мы погружены в него по уши. Ведь только этим обстоятельством можно было бы удовлетворительно объяснить появление таких книг и других произведений искусства, как «Улисс». Все они весьма эффективны как слабительное, и их очищающее действие во многом растрачивалось бы впустую, если бы ему не противостояло сопротивление достаточно твердое и упорное. Все они — такое очистительное средство для души, применение которого оправданно лишь в том случае, если необходимо освободить ее от влияний наиболее упорных и устойчивых. В этом они ничем не отличаются от теории Фрейда, которая с типичной для фанатизма ограниченностью также выхолащивает ценности, и без того уже приходящие в упадок.

Хотя автор «Улисса» представляется почти по-научному объективным, а иногда прибегает и к «научному» лексикону, его произведение отличается тем не менее по-настоящему ненаучной односторонностью; «Улисс» — это лишь одно отрицание. Отрицание это, правда, творческое. «Улисс» — *это творческое разрушение,* не геростратовское актерство, а серьезное действо, направленное на то, чтобы тыкать своего современника носом в действительность, как она *тоже* есть, причем делать это не со злонамеренным умыслом, а с безграничной наивностью художника, следующего объективности. Книгу

эту можно со спокойной совестью назвать пессимистической, хотя в самом ее конце, чуть ли не на последней странице, и можно предположить, что через тучи пробивается свет избавления. Да, лишь на *одной* странице, примерно на 734-й, вы узнаете, что оставили преисподнюю позади. В текущем перед вами грязевом потоке то здесь, то там бросаются в глаза излучающие великолепное сияние кристаллы, по которым и не-модернист может догадаться, что Джойс — это настоящий художник, что он «может»,— а для современного художника это разумеется совсем не само собой, даже если он и подлинный мастер, поскольку этот мастер руководствуется такими высшими целями, которые заставляют его с набожной кротостью принижать свои творческие возможности. Каким бы радикальным ни было отречение Джойса, оно не стало для него обращением в новую веру, и он как был, так и остался ревностным католиком: он использует взрывчатую силу своего таланта главным образом против разделения церкви и психологических образований, прямо или косвенно этим вызванных. Современный мир отрицается Джойсом как несоответствующий характерной для высокого средневековья, сплошь провинциальной и тем самым католической атмосфере Эрина*, судорожно пытающейся ликовать по поводу своей политической самостоятельности. В каких бы дальних странах ни работал над «Улиссом» его автор, с Матери-Церкви и своей Ирландии он, как преданный сын, не спускал глаз, и чужая земля нужна была ему лишь как якорь, не дающий его кораблю погибнуть в пучине нахлынувших на него ирландских воспоминаний и связанных с ними горьких переживаний. Но что касается мира как такового, то по крайней мере в «Улиссе» он так никогда и не добрался до Джойса хотя бы в виде молчаливо принимаемой им предпосылки. Улисс не стремится в свою Итаку, напротив, он отчаянно пытается скрыться от самого факта своего рождения в Ирландии.

То, что, собственно говоря, развертывается перед нами, настолько ограниченно, что, казалось бы, могло у остального мира и не вызывать к себе какого-либо ин-

* Древнее название Ирландии.

тереса! Но мир этот, напротив, совсем не остался равнодушным. Если судить по воздействию «Улисса» на современников, то оказывается, что его ограниченность воплощает в себе более или менее универсальные черты. Так что «Улисс» пришелся своим современникам в общем-то ко времени. У нас, должно быть, существует целое сообщество модернистов, которое настолько многочисленно, что с 1922 г. сумело без остатка поглотить десять его изданий. Книга эта, несомненно, открывает им нечто такое, чего раньше они вообще, может быть, не знали и не чувствовали. Они не впадают от нее в адскую скуку, а, наоборот, растут вместе с ней, чувствуют себя обновленными, продвинувшимися в познании, обращенными на путь истины или готовыми начать все с начала и, очевидно, приведенными в определенное желательное состояние, без которого лишь жгучая ненависть могла бы подвигнуть читателя на то, чтобы внимательно, без фатально неизбежных приступов сна прочесть все эти 735 страниц. Я полагаю поэтому, что средневековая католическая Ирландия имеет, по-видимому, протяженность, до сих пор мне не известную и бесконечно бо́льшую, чем это обозначено на привычных нам географических картах. Это католическое средневековье, по которому вышагивают господа Дедал и Блум, представляется, так сказать, универсальным явлением или, иначе говоря, существуют, должно быть, чуть ли не целые классы населения, место проживания которых, как и «Улисса», определяется этими духовными координатами в такой степени, что необходима была взрывная мощь джойсовской мысли, чтобы также и другие люди могли воочию убедиться в их существовании, ранее от них герметически закрытом. Я убежден, что в нашей жизни никак не кончается глубокое средневековье. И ничего здесь не поделаешь. Потому-то и оказались нужны такие пророки отрицательности, как Джойс (или Фрейд), чтобы поведать современникам, которые никак не перестанут жить по меркам средневековья, что «та» реальность по-прежнему с ними.

Выполнение этой гигантской по своему назначению задачи не способно встретить должного понимания со стороны тех, кто, будучи преисполнен христианского благолепия, склонен отворачивать свой взор от всего

темного, что наполняет собою этот мир. Для них это было бы такое «представление», которое так и оставило бы их безучастными. Но нет, Джойс мастерски рассчитывает свои откровения на соответствующий настрой. Лишь применительно к нему вступает в действие задаваемая им игра негативных эмоциональных сил. «Улисс» показывает пример того, как следует осуществлять ницшевское «кощунственное проникновение в прошлое». Он делает это хладнокровно, со знанием дела и так «обезбоживающе», как Ницше и не снилось. И все это — с тихим, но совершенно правильным предположением, что колдовское влияние духовной местности следует искать совсем не в рассудке, а в глубинах души! Не стоит поддаваться искушению поверить, что Джойс в своей книге изображает исключительно безотрадный, безбожный и бездуховный мир, а потому немыслимо, чтобы из нее можно было вынести что-либо жизнеутверждающее. Как ни странно это прозвучит, правда то, что мир «Улисса» лучше, чем мир тех, кто безнадежно повязан серостью своего духовного происхождения. И даже когда верх в нем берут зло и разрушение, он все-таки зримо отличается или даже превосходит «добро», то самое стародавнее «добро», на поверку оказывающееся непримиримым тираном, представляющим собой состоящую из предрассудков систему порождения иллюзий, которая самым жестоким образом не дает раскрыться действительному богатству жизни и обрекает на невыносимые муки мысли и совести всех, кто попадает в ее объятия. «Восстание рабов в сфере нравственности» — так Ницше мог бы определить путеводную идею «Улисса». Для людей, повязанных серостью своего духовного происхождения, избавление заключается в том, чтобы «со знанием дела» признать существование своего мира и своего «подлинного» бытия в нем. Как представитель большевистской гвардии в восторге от того, что небрит, так и духовно повязанный серостью человек чувствует себя осчастливленным от объективных рассуждений о том, каково приходится в его мире. Благодеянием будет для ослепленного превознести тьму над светом, и безграничная пустыня будет раем для заключенного. Для средневекового человека абсолютное избавление заключается в том, чтобы лишить свою жизнь красоты, добра и смысла, ибо

для людей-теней идеалы — это не творческие достижения, не свет от огня на вершинах гор, а учителя послушания и узы заточения, это своего рода метафизическая полиция, первоначально измышленная тираническим предводителем кочевого народа Моисеем высоко на Синае, а затем хитро и ловко навязанная человечеству.

Если применить к Джойсу причинно-следственный подход, то он предстанет как жертва католической авторитарности, в телеологическом же плане он реформатор, который до поры до времени удовлетворяется отрицанием, он протестант, который в ожидании дальнейшего пробавляется своим протестом. Для Джойса же как модерниста характерна атрофия чувств, которая, по свидетельству опыта, всегда возникает в ответ на чрезмерное их проявление, в особенности когда они фальшивы. Апатия, демонстрируемая «Улиссом», наводит на мысль о чрезмерном распространении у нас сентиментальности. Вопрос, следовательно, в том, действительно ли это так.

Это еще один вопрос, на который лучше всех смог бы ответить человек из далекого будущего! Тем не менее у нас имеются некоторые основания полагать, что наша увлеченность сентиментальной стороной жизни достигла совершенства непристойных размеров. Вспомним о прямо-таки катастрофических последствиях выражения народных чувств во время войны! Сколько было криков о нашей так называемой гуманности! О том же, насколько каждый из нас является беспомощной, хотя и недостойной жалости жертвой собственных переживаний, лучше всех, наверное, может порассказать психиатр. Сентиментальность — это одно из внешних проявлений жестокости. Атрофия чувств — ее другое проявление, неизбежно страдающее теми же изъянами. Успех «Улисса» доказывает, что несмотря на всю содержащуюся в нем апатичность, он оказывает *положительное* влияние; отсюда напрашивается вывод: читатель сам по себе настолько перегружен сантиментами, что их отсутствие представляется ему благотворным. Я также глубочайшим образом убежден, что нас цепко держит в своих объятиях не только средневековье, но и сентиментальность, и потому мы вполне можем понять появление пророка компенсирующей бесчувственности нашей культуры.

Пророки же всегда несимпатичны, и манеры у них, как правило, плохие. Но говорят, что они попадают иногда не в бровь, а в глаз. Пророки бывают, конечно, большие и маленькие, и история решит, к каким из них принадлежит Джойс. Художник, как и полагается подлинному пророку, высказывает тайны духа своей эпохи как бы непроизвольно, а иногда и просто бессознательно, как сомнамбула. Он мнит, что сам сочиняет свои речи, тогда как на самом-то деле им руководит дух эпохи, и по его слову все сбывается.

«Улисс» — это document humain нашего времени и, более того, *в нем его тайна*. Ему, возможно, дано высвобождать духовно связанных, а идущий от него холод вымораживает не только сентиментальность, но и вообще всякую чувствительность. Но этими целебными воздействиями его суть не исчерпывается. Как ни интересно замечание, что само зло благоволило рождению «Улисса», но и этим сказано еще не все. Ведь в нем жизнь, а жизнь никогда не бывает только злом и разрушением. Правда, все, что мы поначалу способны извлечь из этой книги, относится к отрицанию и распаду, но при этом возникает предчувствие чего-то непостижимого, как будто какая-то тайная цель сообщает ей положительный смысл, а вместе с ним — добро. Правильным ли будет заключить, что слова и картины, разворачивающиеся у нас на глазах пестрым ковром, следует понимать в конечном счете «символически»? Я ведь говорю, помилуй Бог, не об аллегории, а о символе как выражении непостижимой иначе сущности. Но если бы это было действительно так, то тогда уж, наверное, в причудливых хитросплетениях текста мерцал бы нам навстречу потаенный смысл, то тут, то там звучали бы загадочные звуки, которые отзывались бы воспоминаниями о других временах и других пространствах, и проносились бы перед глазами изысканные мечты или вновь выступали бы канувшие во тьму небытия забытые ныне народы. Вероятность всего этого допускать, конечно, можно, но я не знаю, как ее увидеть. Более того, по моему разумению, сознание автора высвечивает в книге все уголки; это не грезы и не откровение, выходящее из бессознательного. Расчетливость и намеренная предвзятость автора выражены в книге даже более явно, чем в

«Заратустре» Ницше или во второй части «Фауста» Гёте. Этим, по-видимому, и объясняются изъяны «Улисса» по части символизма. Можно, естественно, допустить скрытое присутствие в нем архетипов, предположив, что Дедал и Блум олицетворяют собой извечные фигуры духовного и плотского человека, в хитросплетениях повседневной жизни миссис Блум проявляется анима, сам же Улисс выражал бы тогда символику героя, но дело-то все в том, что не только книга никоим образом не содержит четких указаний на правомерность таких выводов, а даже, напротив, все в ней высвечивается светом яснейшей, просветленнейшей сознательности. Это явно не по-символистски и всякому символизму противоположно. Ежели бы и обнаружилось, что в некоторых своих частях книга все-таки несет символистскую нагрузку, то это означало бы, что бессознательное подшутило над автором несмотря на все его меры предосторожности. Ибо когда мы говорим «символическое», то указываем на то, что в предмете, будь он от духа или от мира, кроется имманентная ему сущность, непостижимая и могучая, человек же отчаянно пытается подчинить себе противостоящую ему тайну, уловив ее точным выражением. Для этого он должен всеми помыслами устремиться к данному предмету, чтобы, проникнув через всю пестроту составляющих его оболочек, добраться до подлинной драгоценности, ревниво припрятанной в неведомой глубине, и вынести ее к дневному свету.

В «Улиссе» же может привести в отчаяние, что, проникая через бесчисленные оболочки все дальше и дальше, кроме них вы не обнаруживаете больше ничего, и что он, испуская лунный холод, не препятствует идти своим чередом комедии становления, бытия и исчезновения, следя за ее ходом из какого-то космического далека[15]. Я искренне надеюсь, что «Улисс» не состоит из символистских построений, так как в противном случае он расходился бы со своей целью. Что бы это могло быть за боязливо сохраняемая тайна, ради которой стоило с таким беспримерным усердием отделывать целых 735 страниц, читать которые просто невыносимо? Так пусть читатель лучше не теряет ни времени, ни сил на

[15] «...Смотреть на Космос, так сказать, оком Божьим». Gilbert, l. c., p. 406.

поиски несуществующих сокровищ. Не стоит даже допускать и мысли о том, что они могут быть спрятаны где-то там внутри, ибо, поддавшись ей, наше сознание, снова втянутое в духовный и материальный мир мистера Дедала и мистера Блума, оказалось бы обреченным на бесконечные блуждания среди десяти тысяч его поверхностей. Не в этом замысел «Улисса». Он хочет, уподобившись Луне, одиноко глядящей из запредельной дали, быть сознанием, свободным от объекта, не удерживаемым ни богами, ни низменными желаниями, не идущим на поводу у ненависти, не обремененным ни убеждениями, ни предрассудками. «Улисс» не говорит, но делает это: он стремится к *высвобождению сознания*[16] как к цели, призрачно маячащей по его курсу. В этом, вероятно, заключается тайна нового мировоззрения, которая дается не тем, кто усердно читал все 735 страниц книги, а тем, кто на протяжении 735 дней смотрел на свой мир и на свой дух глазами Улисса. Этот отрезок времени несет в себе символический смысл — это то, что происходит «в продолжении времени, времен и пол-времени»*, т. е. время достаточно долгое, неограниченно долгое — настолько, что обращение в нем совершается полностью. *Высвобождение сознания* происходит по-гомеровски — распрекрасный терпеливец Одиссей, плывущий не узким проливом между Сциллой и Харибдой, между Симплегадами духа и мира, а в дублинском Аиде: между отцом и Джоном Конми и вице-королем Ирландии, как «скомканный бумажный листок, который гонит все дальше и дальше» вниз по Лиффи: «Elijah, skiff, light crumpled throwaway, sailed eastward by flanks of ships and trawlers, amid an archipelago of corks beyond new Wapping street past Benson's ferry, and by the threemasted schooner *Rosevean* from Bridgewater with bricks»[17].

---

[16] Гилберт также указывает на это освобождение сознания. Он пишет (p. 11): «Приход радостного освобождения определяет настроение писателя...» (мне представляется сомнительным, что оно «радостное»). «Все факты, духовные они или материальные, возвышенные или достойные осмеяния, обладают для художника одной и той же ценностью... Это освобождение, абсолютно точно так же, как равнодушие природы по отношению к своим творениям, является, по-видимому, одной из причин «реализма» "Улисса"» (p. 12) (Gilbert, l. c.).

* Откр. 12, 14.

[17] p. 239. [«Легкий кораблик, скомканный бумажный листок, Илия плыл

Это высвобождение сознания, это обезличивание личности и есть Итака джойсовской Одиссеи?

Можно понять так, что в мире, где все сплошь ничтожества, выживает, по-видимому, только одно *Я*, имя которому Джеймс Джойс. Но разве можно заметить, чтобы среди всех злополучных, существующих как собственные тени *Я* выделялось одно *Я* — действительное? Каждый персонаж в «Улиссе», конечно же, ничуть не уступает другим в своей жизненной неопределенности, и вряд ли на их месте могли быть другие; они самобытны во всех отношениях и тем не менее у них совсем нет своего *Я*, вообще нет никакой остро чувствуемой, столь присущей человеку сердцевины, нет того самого омываемого горячей кровью острова *Я*, который — ах! — столь мал и все-таки важен для жизни. Все эти Дедалы, Блумы, Хэррисы, Линчи, Муллиганы и как бы их там ни звали говорят и перемещаются как в одном общем сне, который нигде не начинается и нигде не кончается, который и существует-то только потому, что его видит «Некто», некий невидимый Одиссей. Никому из них ничего об этом неизвестно, и при всем этом все они живут, ибо некий бог вызывает их к жизни. Такова уж эта жизнь, и в ней-то столь действенны образы, созданные Джойсом,— vita somnium breve*. Но то самое *Я*, которое собой охватывает их всех, само-то не появляется ни разу. Оно не обнаруживает себя ничем — ни каким-либо суждением, ни участием в чем-либо, ни каким-нибудь антропоморфизмом. *Я* создателя всех этих образов в результате обнаружить невозможно. Можно подумать, что оно целиком растворилось в бесчисленных персонажах «Улисса»[18]. И все-таки, точнее говоря, именно поэтому здесь все и вся, даже отсутствие знаков препинания в последней главе — это *сам* Джойс. Его

рядом с бортами больших и малых судов, посреди архипелага пробок, минуя новую Уоппинг-стрит, на восток, мимо парома Бенсона и рядом с трехмачтовой шхуной «Роузвин», пришедшей из Бриджуотера с грузом кирпича» (цит. по: *Джойс Дж.* Улисс // Иностр. лит. 1989. № 4. С. 151).]

[18] Вот что говорит сам Джойс («Портрет художника в юности»): «Художник, как бог-творец, остается внутри, позади, поверх или вне своего создания, невидимый, утончившийся до небытия, равнодушно подпиливающий себе ногти» [цит. по: *Джойс Дж.* Портрет художника в юности // Иностр. лит. 1976. № 12. С. 161].

* Жизнь — краткий сон (*лат.*).

высвобожденное, созерцательное сознание, которое *одним* безучастным взглядом охватывает безвременное совмещение событий 16 июня 1904 г., должно сказать всему там происходящему: Tat twam asi — это ты — «ты» в высоком смысле, т. е. никакое не *Я,* а самость, обращающаяся к себе, ибо только самость сразу объемлет *Я* и *не-Я,* преисподнюю, недра земли, «imagines et lares»* и небо.

Когда я читаю «Улисса», у меня всегда встает перед глазами опубликованное Вильхельмом китайское изображение йога, из головы которого выходят двадцать пять фигур[19]. Перед нами состояние души йога, направляющего усилия на избавление своего *Я,* чтобы перейти в то самое более совершенное, более объективное, чем *Я,* состояние самости, которое подобно «одиноко пребывающему диску Луны», в состояние sat-chit-ananda, означающее. высшее проявление единства бытия-небытия, этой предельной цели восточного пути спасения, драгоценнейшей премудрости Индии и Китая, искомой и превозносимой тысячи лет.

«Скомканный бумажный листок, который гонит все дальше и дальше», плывет на Восток. Три раза появляется в «Улиссе» этот листок, будучи каждый раз таинственным образом связан с Илией. Два раза провозглашается: «Илия! Илия!» И он появляется на самом деле в сцене, где изображается бордель (по праву сближаемый Мидлтоном Марри с вальпургиевой ночью), и там он на американском сленге истолковывает тайну бумажного листка: «Boys, do it now. God's time is 12.25. Tell mother you'll be there. Rush your order and you play a slick ace. Join on right here! Book through to eternity junction, the nonstop run. Just one word more. Are you a god or doggone clod? If the second advent came to Coney Island are we ready? Florry[20] Christ, Stephen Christ, Zoe Christ, Bloom Christ, Kitty Christ, Lynch Christ, it's up to you to sense that cosmic force. Have we cold feet about he cosmos? No. Be on the side of the angles. *Be a prism. You have that something within, the higher self. You can rub shoulders with a*

[19] Wilhelm und Jung, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte.*

[20] Флорри, Зоя, Китти — это три проститутки из борделя, остальные — спутники Стивена.

* Предки и лары (*лат.*).

Jesus, a Gautama, an Ingersoll. Are you all in this vibration? I say you are. You once nobble that, congregation, and a buck joy ride to heaven becomes a back number. You got me? It's a lifebrightener, sure. The hottest stuff ever was. It's the whole pie with jam in. It's just the cutest snappiest line out. It is immense, supersumptuous. It restores»[21].

Понятно, что здесь произошло: высвобождение человеческого сознания и связанное с этим приближение его к сознанию «божескому» — основной принцип построения и высшее художественное достижение «Улисса» — подвергается дьявольскому искажению в пьяном аду для дураков борделя, когда мысль о нем выражается в оболочке традиционных словесных формул. Улисс, терпеливец, блуждавший неоднократно, стремится попасть на свой родной остров, снова обрести самого себя, сопротивляясь при этом всем отклонениям от своего курса, запечатленным в главе XVIII, и освобождает себя из мира шутовских иллюзий, на них «смотря издалека» и относясь к ним безучастно. Он совершает этим именно то, что совершали некий Иисус или некий Будда, т. е. он преодолевает мир шутов, он освобождается от противоречий, тем самым осуществляя как раз то, чего добивался также и Фауст. И, подобно обретению Фаустом себя в слиянии с высоким женским началом, разворачивается действие в «Улиссе», где за миссис Блум, которой, как правильно считает Стюарт Гилберт, принадлежит роль возвращающей к жизни Земли, остается последнее слово, произносимое ею в виде монолога без

---

[21] [Выделено Юнгом, p. 478.] [«Ребятки, самый момент сейчас. Божье время — ровно 12.25. Скажи мамаше, что будешь там. Живо сдавай заказ, и козырной туз твой. Бери до Вечность-Сортировочная прямым экспрессом! Немедля в наши ряды! Только еще словечко. Ты божий или ты хрен в рогоже? Если второе пришествие на Кони-Айленд, готовы мы или нет? Флорри Христос, Стивен Христос, Зоя Христос, Блум Христос, Китти Христос, Линч Христос, все вы должны почувствовать эту космическую силу. Мы что, сдрейфим перед космосом? Дудки! Будь на стороне ангелов. *Будь призмой. У тебя же есть эта вещичка внутри, высшее я. Ты можешь общаться с Христом, с Гаутамой, с Ингерсолом.* Ну как, чувствуете эти вибрации? Ручаюсь, чувствуете. Братия, стоит только однажды ухватить это, и дело в шляпе, бодрая прогулочка на небо за вами. Дошло до вас? Это прожектор жизни, точно вам говорю, самое забористое зелье из всех, пирог с самой лакомой начинкой. Лучшая и удобнейшая из всех внешних линий. Великолепная, сверхроскошная штука. Приводит вас в форму» (цит. по: *Джойс Дж.* Улисс // Иностр. лит. 1989, № 9. С. 137).]

знаков препинания, и на нее нисходит милость вызвать после всех дьявольски вопящих диссонансов гармоничный заключительный аккорд.

Улисс — бог-творец, обосновавшийся в Джойсе, подлинный демиург, которому удалось освободиться от вовлеченности в мир своей психической и физической природы и высвободить свое сознание в его отношении к этому миру. Улисс относится к реальному человеку Джойсу, как Фауст — к Гёте, как Заратустра — к Ницше. Улисс — это самость в ее высоком проявлении, которая возвращается на свою небесную родину, преодолевая хаотические переплетения мирских взаимозависимостей. Прочитав всю книгу, вы не найдете в ней никакого Улисса, сама книга и есть Улисс как микрокосм, живущий в Джойсе, мир его самости и самость одного мира, помещенного в другой. Возвращение Улисса можно считать завершившимся только тогда, когда он закончил поворачиваться спиной ко всему миру, как духовному, так и материальному. Существует, возможно, более глубокое обоснование картины мира, представленной в «Улиссе». Это 16 июня 1904 г., банальнейшие будни, на протяжении которых мелкие, закосневшие в собственной ограниченности люди говорят и делают суетные, беспорядочные и бестолковые вещи, и вы видите перед собой картину, смутную, призрачную, напоминающую ад, в которой и ирония, и негативизм, и ненависть, и бесовщина, но все это действительно соответствует миру, похожему на дурной сон или на послемасленичное похмелье или же на то, что приблизительно должен был чувствовать Творец 1 августа 1914 г. После прилива оптимизма в седьмой день творения вряд ли демиургу легко было считать, что и 1914 г. был также его порождением. «Улисс» писался с 1914 по 1921 гг., когда не было оснований думать о мире в каких-то приподнятых тонах и не было повода с любовью заключить этот мир в свои объятия (да и после ничего здесь не изменилось). Поэтому нет ничего удивительного в том, что творец мира, живущий в художнике, проектирует свой мир в негативном плане, настолько негативном, настолько по-богохульски негативном, что в англосаксонских странах цензура чувствовала себя обязанной не дать разрастись скандалу, вызывавшемуся несоответстви-

ем этого мира представлениям о позволительном для искусства, и «Улисс» был без лишних слов запрещен! Так превратился безвестный демиург в Одиссея, стремящегося вновь обрести родину.

В «Улиссе» мы находим совсем немного чувства, что, несомненно, должно быть очень приятно любому эстету. Но предположим, сознание Улисса было бы не луноподобным, а неким *Я,* способным рассуждать и чувствовать; в этом случае путь через 18 глав не просто был бы докучливым, но и приносил бы подлинные страдания, и к наступлению ночи скиталец наш, униженный и доведенный до отчаяния и горем, и бессмыслицей, которые отличают наш мир, все равно рухнул бы в объятия Великой Матери, означающей начало и конец жизни. Цинизм Улисса прикрывает великое страдание, претерпевание бытия мира, который и нехорош, и некрасив, в котором, хуже того, еще и нет никакой надежды, поскольку состоит он из раз и навсегда заведенной повседневности, шутовской пляской увлекающей людей на часы, месяцы и годы. Улисс отважился на разрыв отношений между своим сознанием и наполняющим его объектом. Он высвободился из пут, заставляющих его проявлять соучастие, вовлекаться в хитросплетения происходящего и забывать о себе, и оказался поэтому в состоянии вернуться на родину. И мысли его не для одного занятого собой, ограниченного личными переживаниями человека, ибо творящий гений не бывает *один,* поскольку в нем *многие,* и потому он говорит в тишине своей души со многими, для которых он является смыслом и судьбой в той же мере, что и для отдельно взятого художника.

Сейчас мне все больше представляется, что все негативные, «холоднокровные», вычурно-банальные и гротескно-инфернальные моменты книги Джойса являются позитивными ее достижениями, и за них следует быть ему признательными. Несущий ужасную скуку и зловещую монотонность, но при этом в высшей степени богатый, миллионногранный язык книги, из которого построены длинным червем следующие друг за другом эпизоды, поэтически великолепен, это подлинная Махабхарата, вобравшая в себя ущербность мира прозябания, и все, что совершается в человеческой жизни, похоже на

шутовские проделки дьявола. «From drains, clefts, cesspools, middens arise on all sides stagnant fumes»[22]. И любая религиозная идея, какой бы высокой и предельно ясной она ни была, вполне определенно отражается в этом болоте богохульски извращенной — как в сновидениях. (Деревенской роднёй «Улисса», где действие происходит в большом городе, является «Другая сторона» Альфреда Кубина.)

К этому и я мог бы присоединиться, ибо здесь что есть, то есть. Более того, проявление эсхатологии в скатологии доказывает истину Тертуллиана: «Anima naturaliter christiana»*. Улисс демонстрирует, что он добрый антихрист, и доказывает тем самым крепость своего католического христианства. Перед нами не просто христианин, но здесь и более почетные титулы: буддист, шиваит, гностик. «(*With a voice of waves.*) ...White yoghin of Gods. Occult pimander of Hermes Trismegistos. (*With a voice of whistling seawind.*) Punarjanam patsypunjaub! I won't have my leg pulled. It has been said by one: beware the left, the cult of Shakti. (*With a cry of stormbirds.*) Shakti, Shiva! Dark hidden Father... Aum! Baum! Pyjaum! I am the light of the homestead, I am the dreamery creamery butter»[23].

Высочайшее и древнейшее достояние человеческого духа, не утраченное и на дне сточной ямы,— это ли не трогательно и это ли не многозначительно? Здесь не дыра в душе, через которую spiritus divinus** мог бы в конце концов вдунуть свою жизнь в мир нечистот и смрада. Правильно говорил древнейший Гермес, родитель всех окольных путей для еретиков: «Как наверху, так и внизу». Стивен Дедал, птицеподобный человек воздушной стихии, увяз слишком крепко в зловонной грязи, скопившейся на земле, чтобы хотеть воспарять в

[22] *Ulysses,* Bordellszene, p. 412. [«Зловонные испарения поднимаются от луж, от выгребных ям, от сточных канав, от свалок и от помоек». (Иностр. лит. 1989. № 9. С. 103.)]

[23] *Ulysses,* p. 481 [«(*Гласом волн.*) Аум! Гек! Вал! Ак! Люб! Мор! Ма! Белые йоги богов. Оккультный поймандр Гермеса Трисмегиста. (*Посвистами морского ветра.*) Пунарджанам балдапенджауб! Меня не проведешь. Сказано было некогда: берегись левого, культа Шакти. (*Кликами буревестника.*) Шакти, Шива, во тьме сокрытый Отец!.. Аум! Баум! Пижаум! Я свет усадьбе, я первосортные сливки и масло» (Иностр. лит. 1989. № 9. С. 138).]

* Душа по природе христианка (*лат.*).

** Дух Божий (*лат.*).

светлые воздушные просторы навстречу Высшей Силе, приобщившись к которой он мог бы возвратиться вниз. «И если бы я бежал на край света, то...» — то, что Улисс говорит, продолжая, является имеющим силу доказательства богохульством[24]. Или вот — и того лучше: Блум, этот похотливый извращенец, импотент и соглядатай, погрузившись по уши в грязь, переживает то, чего с ним никогда еще не было: преображение, являющее в нем Богочеловека. Благая весть: когда с небесного свода исчезли извечные знаки, их обнаруживает в земле свинья, роющаяся в ней в поисках трюфелей, ибо они навсегда и нерушимо запечатлены как наверху, так и внизу, и не найти их никогда — лишь в проклятой Богом теплой середине.

Улисс абсолютно объективен и абсолютно честен, и потому верить ему можно. Полагаясь на его свидетельство о мощи и ничтожности мира и духа, не ошибешься. Улисс сам есть их смысл, жизнь и действительность, в нем самом заключается и разыгрывается подлинная фантасмагория духа и мира, всех этих *Я* и «оно». В этой связи мне хотелось бы задать господину Джойсу следующий вопрос: «Заметили ли Вы, что сами являетесь представлением, мыслью, а может быть, целым комплексом идей Улисса? Иными словами, поняли ли Вы, что он, как стоглазый Аргус, смотрит сразу на все стороны, передавая Вам свои мысли о мире и противомире, чтобы в Вашей голове были объекты, посредством которых Ваше *Я* приобретало самосознание?» Не знаю, что ответил бы мне досточтимый автор. И в конце концов, меня это вообще не должно никак волновать, если вопросы метафизики я собираюсь решать самостоятельно. «Улисс» способен породить недоуменные вопросы, когда наблюдаешь, как его автор аккуратненько выуживает дублинский микрокосм 16 июня 1904 г. из макро-хаос-косма всемирной истории, помещает в изолированное пространство и препарирует, выделяя все его привлекательные и отвратительные стороны, и с поразительной дотошностью описывает, выступая как совершенно сторонний наблюдатель. Вот, мол, улицы, вот дома, вот

---

[24] Здесь, по-видимому, намек на Псалом 139, 7—9; см. также: *Ulysses*, p. 476. [Иностр. лит. № 9. С. 136.]

гуляет парочка, а вот подлинный господин Блум занят своим рекламным бизнесом, а подлинный Стивен занят своей афористической философией. Не представлялось бы невероятным, если бы на каком-нибудь углу дублинской улицы в поле зрения очутился сам господин Джойс. А почему бы и нет? Он ведь такой же подлинный, как и господин Блум, а потому и его можно было бы выудить, препарировать и описать (как это делается, например, в «Портрете художника в юности»).

Итак, кто же такой Улисс? Он, по-видимому, *символ* всего того, что образуется от сведéния вместе, от объединения всех отдельных персонажей всего «Улисса»: мистера Блума, Стивена, миссис Блум и, конечно, мистера Джеймса Джойса. Обратим внимание: перед нами существо, заключающее в себе не только бесцветную коллективную душу и неопределенное число вздорных, не ладящих между собой индивидуальных душ, но и дома, протяженные улицы, церкви, Лиффи, большое число борделей и скомканный бумажный листок на дороге к морю,— и тем не менее существо, наделенное сознанием, воспринимающим и воспроизводящим мир. Эта невообразимость бросает вызов склонности к спекуляции, в особенности потому, что все равно ничего здесь не удается доказать, и приходится ограничиваться предположениями. Должно признаться, мне кажется, что Улисс, как более объемная самость, так или иначе относится ко всем объектам, препарируемым автором; это существо, которое ведет себя так, как если бы оно было мистером Блумом, или типографией, или неким скомканным листком бумаги, в действительности же являясь «спрятанным в темноте отцом» этих своих объектов. «Я — приносящий жертву и приносимый в жертву», что на языке обитателей дна означает: «I am the light of the homestead, I am the dreamery creamery butter». Поворачивается он, раскрывая любовные объятия, лицом ко всему миру — и расцветают все сады: «O and the sea... crimson sometimes like fire and the glorious sunsets and the figtrees in the Alameda gardens yes and all the queer little streets and pink and blue and yellow houses and the rosegardens and the jessamine and geraniums and cactuses...»*,

* «Я свет усадьбе, я первосортные сливки и масло»; «Ах и море... алое

отворачивается он от него — и катятся безотрадные серые будни дальше — «labitur et labetur in omne volubilis aevum»[25].

Сначала по своему тщеславию сотворил демиург мир, и казался он ему совершенным; когда же, однако, взглянул он вверх, то увидел свет, им не сотворенный. И тогда вернулся он туда, где была его родина. Когда же он сделал так, превратилась его мужская творческая сила в женскую готовность, и он должен был признать:

Цель бесконечная
Здесь в достиженье.
Здесь — заповеданность
Истины всей.
Вечная женственность
Тянет нас к ней*.

Под куском стекла, на лежащей глубоко внизу Ирландии, в Дублине, на Экклз-стрит, 7 в два часа утра 17 июня 1904 г., лежа в кровати, говорила миссис Блум сонным голосом: «O and the sea the sea crimson sometimes like fire and the glorius sunsets and the figtrees in the Alameda gardens yes and all the queer little streets and pink and blue and yellow houses and the rosegardens and the jessamine and geraniums and cactuses and Gibraltar as a girl where I was a Flower of the mountain yes when I put the rose in my hair like the Andalusian girls used or shall I wear a red yes and how he kissed me under the Moorish wall and I throught well as well him as another and then I asked him with my eyes to ask again yes and then he asked me would I yes to say yes my moutain flower and first I put my arms around him yes and drew him down to me so he could feel my breasts all perfume yes and his heart was going like mad and yes I said yes I will Yes»[26].

как огонь и роскошные закаты и фиговые деревья в садах Аламеды да и все причудливые улочки и розовые желтые голубые домики и жасмин герань кактусы...» (Иностр. лит. 1989, № 12. С. 198).

[25] «...Течет себе, течет и вечно будет течь» (*Гораций,* «Послания», 1, 2, 43).

* Заключительные слова «Фауста» Гёте (пер. Б. Пастернака).

[26] l. c., p. 735. [«Ах море алое как огонь и роскошные закаты и фиговые деревья в садах Аламеды да и все причудливые улочки и розовые голубые домики аллеи роз и жасмин герань кактусы и Гибралтар где я была девушкой и горным цветком да когда я приколола в волосы розу как делают андалузские девушки или алую мне приколоть да и как он целовал меня под

О «Улисс», ты действительно благословенная книга для верующего в объект, проклинающего объект бледнолицего человека! Ты — духовное упражнение, аскеза, полный внутреннего напряжения ритуал, магическое действо, восемнадцать выставленных друг за другом алхимических реторт, в которых с помощью кислот, ядовитых паров, охлаждения и нагревания выделяется гомункулус нового миросознания!

Ты молчишь, неизвестно, хочешь ли ты что-либо сказать, о Улисс, но ты действуешь. Пенелопе больше не нужно ткать бесконечный ковер, теперь она гуляет в садах земных, ибо после всех странствий муж ее возвратился домой. Некий мир рухнул и вновь восстал.

Дополнение: теперь чтение «Улисса» продвигается вперед вполне сносно.

Приложение

[История возникновения приведенной выше статьи представляет интерес, поскольку по-разному излагается в различных публикациях. Наиболее вероятная версия предлагается ниже под цифрой 1.

1. В абзаце 171 Юнг мимоходом замечает, что написал эту статью, поскольку один издатель спросил его мнение о Джойсе и соответственно об «Улиссе». Речь идет о докторе Дэниеле Броуди, в прошлом возглавлявшем издательство «Rhein-Verlag» (Цюрих), которое опубликовало в 1927 г. немецкий перевод «Улисса» (2-е и 3-е издания в 1930 г.). Доктор Броуди рассказывал, что в 1930 г. он слушал в Мюнхене доклад Юнга на тему «Психология поэта». (Это был, вероятно, ранний вариант сочинения «Психология и поэтическое творчество»). Когда позднее доктор Броуди говорил об этом докладе с Юнгом, у него сложилось отчетливое впечатление, что

Мавританской стеной и я подумала не все ли равно он или другой и тогда я взглядом попросила его чтобы он спросил снова да и тогда он спросил меня не хочу ли я сказать да мой горный цветок и сначала я обвила его руками да и привлекла к себе так что он почувствовал мои груди и аромат да и сердце у него заколотилось безумно и да я сказала да я хочу Да». См.: Иностр. лит. 1989. № 12. С. 189.]

тот имел в виду Джойса, хотя и не называл его по имени. Юнг оспаривал это мнение, сказав, однако, что Джойс ему действительно интересен и что он прочел из «Улисса» одну часть. На это доктор Броуди заметил, что «Rhein-Verlag» собирается издавать литературный журнал, и он был бы рад, если бы Юнг написал в его первый номер статью о Джойсе. Юнг принял предложение и примерно через месяц передал статью доктору Броуди. Последний констатировал, что Юнг рассматривает Джойса и «Улисса» как в принципе один и тот же клинический случай и притом якобы поистине немилосердно. Он послал статью Джойсу, который в ответ телеграфировал: «Повесить пониже», т. е. в переносном смысле: «Покажите, когда она будет напечатана» (Джойс цитирует дословно Фридриха Великого, распорядившегося повесить пониже один критиковавший его плакат, чтобы тот могли видеть все). Друзья Джойса, среди них Стюарт Гилберт, советовали Броуди статью не печатать, хотя Юнг был противоположного мнения. Тем временем в Германии возникла политическая напряженность, поэтому руководство «Rhein-Verlag» решило отказаться от издания журнала, и доктор Броуди вернул статью Юнгу. Позднее Юнг переработал свое эссе (прежде всего смягчив в нем резкости), а затем опубликовал в «Europäische Revue». Первый вариант так никогда и не вышел в свет.

В основе этих выводов, с одной стороны,— то, что доктор Броуди сообщил недавно англо-американским издателям «Улисса», с другой стороны — содержание письма профессора Ричарда Эллмана, в котором рассказывается о полученных им от доктора Броуди аналогичных сведениях.

2. В первом издании своей книги «James Joyce» (1959, p. 64) Ричард Эллман писал, что Броуди просил Юнга написать предисловие к третьему немецкому изданию (конец 1930 г.) «Улисса». Патриция Хатчинз в «James Joyce' World» (1957, p. 182) цитирует следующие слова Юнга, сказанные им в одном интервью: «В тридцатые годы меня попросили написать введение к немецкому изданию «Улисса», но оно у меня не получилось. Позднее я опубликовал подготовленный материал в одной из своих книг. Меня привлекали не литературные стороны книги Джойса,. а те, которые имели отношение к моей

профессии. А с этой точки зрения «Улисс» был для меня в высшей степени ценным документом...»

3. В письме к Харриет Шоу Уивер от 27.09.1930 Джойс писал из Парижа: «Издательство «Rhein-Verlag» обратилось к Юнгу с просьбой написать предисловие к немецкому изданию книги Гилберта. Юнг написал статью с подробным разбором текста и с резкими нападками на меня... они пришли в этой связи в большое волнение, но я бы не хотел, чтобы статья пропала даром...» (Letters, hg. von Stuart Gilbert, p. 294). Издательство «Rhein-Verlag» опубликовало на немецком языке книгу «James Joyce's "Ulysses": A Study», назвав ее «Das Rätsel Ulysses» (1932). Стюарт Гилберт писал издателям в этой связи: «Боюсь, мои воспоминания о сочинении Юнга «Улисс» неточны, тем не менее... я почти уверен, что Юнга просили написать его статью для предлагаемой мною загадки, а не для какого-нибудь немецкого издания "Улисса"». И, наконец, профессор Эллман замечает в одном письме: «Полагаю, что в период переговоров с Юнгом была принята во внимание возможность использования его статьи в качестве предисловия к книге Гилберта, независимо от того, предлагалось ли это Броуди или Джойсом».

Юнг послал Джойсу копию своей переработанной статьи, сопроводив ее следующим письмом:

«Ваш «Улисс» задал миру такую трудную психологическую задачу, что ко мне как к предполагаемому авторитету в психологии обращались несколько раз.

«Улисс» оказался твердым орешком и принудил мою душу не только к весьма непривычным для нее усилиям, но и к довольно экстравагантным странствованиям (если иметь в виду, что речь идет об ученом). В целом Ваша книга явилась для меня источником значительного напряжения, и мне потребовалось около трех лет, пока я не почувствовал, что могу поставить себя на место автора. И все же я должен сказать Вам, что в высшей степени благодарен как Вам, так и Вашей титанической работе, поскольку многое приобрел. Я, верно, никогда не смогу с достаточной уверенностью сказать, получил ли я при этом удовольствие, ибо от меня потребовались большие нервные и умственные затраты. Столь же не уверен я и в том, понравилось ли Вам написанное мною

об «Улиссе», ибо я не мог не рассказать миру, как сильно я скучал, как сильно я роптал, как я ругался и как я восторгался. А последние 40 страниц, которые я проглотил одним глотком,— это нить подлинных жемчужин от психологии. Полагаю, что только чертова бабушка понимает столько же в действительной психологии женщины; мне, во всяком случае, до прочтения книги было известно меньше.

Итак, мне хотелось бы, чтобы Вы рассматривали мое маленькое сочинение как комические усилия одного полного аутсайдера, заблудившегося в лабиринте Вашего «Улисса» и лишь случайно и с грехом пополам из него вырвавшегося. Во всяком случае, читая мою статью, Вы можете убедиться, что́ сделал «Улисс» с психологом, имеющим репутацию спокойного человека.

С выражением моих высочайших оценок остаюсь, высокочтимый господин Джойс, преданный Вам

К. Г. Юнг»

На титульном листе юнговского рабочего экземпляра «Улисса» рукой Джойса написано по-английски: «Д-ру К. Г. Юнгу с признательностью за его помощь и советы. Джеймс Джойс, Рождество 1934 г., Цюрих». Это, очевидно, тот самый экземпляр, которым Юнг пользовался при написании своей статьи, так как некоторые выдержки из текста, приведенные им, отмечены в нем карандашом.— *Примеч. нем. изд.*]

ЧАСТЬ III

ЗИГМУНД ФРЕЙД КАК КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ЯВЛЕНИЕ[1]

Писать о здравствующем человеке в историческом аспекте — задача неизбежно щекотливого и даже опасного свойства. Но если дело всей жизни человека и созданная им система мышления обрели завершенный вид, как в случае с Фрейдом, то это обстоятельство, пожалуй, позволит делать определенные выводы и о нем самом, и о его месте и значении в истории. Учение Фрейда, для понимания основных черт которого сегодня, по-видимому, не требуется специального образования, является довольно компактным, не включает в себя каких-либо чужеродных элементов, уходящих своими корнями в другие отрасли знания, и, наконец, покоится на нескольких самобытных и поддающихся наблюдению принципах, подчиняющих себе и пронизывающих все размышления Фрейда. К тому же творец этого учения отождествил его с разработанным им методом «психоанализа» и тем самым выстроил систему настолько жесткую, что в ней справедливо усматривают претензии на абсолютизм. С другой стороны, учение такого вида, весьма необычное для истории науки, имеет то существенное преимущество, что как явление чуждое и уникальное стоит особняком от своего философского и научного фона. Ни частично, ни полностью не разделяет оно положений других современных ему уче-

[1] Впервые опубликовано в: *Charakter. Eine Vierteljahresschrift für psychodiagnostische Studien und verwandte Gebiete* I/1 (Berlin, September 1932). Юнг сотрудничал в этом журнале вместе с Альфредом Адлером, Гордоном У. Оллпортом, Манфредом Бройлером, Люсьеном Леви-Брюлем и др. Позднее статья появилась в: Jung C. G. *Wirklichkeit der Seele.*

ний, а кроме того, в нем намеренно не выделяется связь с его духовными истоками. Возникающее в результате впечатление полной его самобытности еще более усиливается из-за применения своеобразной терминологии, подчас представляющейся просто надуманной. Может показаться (что бы ни думал об этом сам Фрейд), будто это учение возникло исключительно во врачебном кабинете, куда никому не было доступа, кроме него самого, и оказалось некоей занозой для «академической» науки. Но ведь даже самая оригинальная и самостоятельная идея не с неба падает, а произрастает на уже имеющейся, объективно заданной интеллектуальной почве, корневая система которой — независимо от того, хотим мы того или нет,— является густой сетью переплетенных друг с другом отдельных корней.

Влияние исторических предпосылок на возникновение учения Фрейда можно проследить вполне определенно, особенно в части его главной мысли, развитой в теории *вытеснения сексуальности,* культурно-историческая обусловленность которой может быть продемонстрирована самым ясным образом. Фрейд, как и его современник Ницше, занимающий более видное место в духовной жизни, принадлежит к закату викторианской эпохи, не получившей пока на европейском континенте своего собственного, столь же звучного имени, хотя в германских и протестантских странах она была не менее своеобразной, чем в англосаксонских. Викторианская эпоха — это время, для которого характерно вытеснение инакомыслия, когда предпринимались судорожные попытки с помощью морализаторства искусственно продлить жизнь анемичных идеалов бюргерской добропорядочности. Эти «идеалы» были последним из уцелевших побегов религиозных представлений, общепринятых в средневековье, само существование которых было серьезно подорвано незадолго до этого, в эпоху французского Просвещения и последовавшей за ней революции. Вместе с тем выхолащивались и клонились к закату «вечные истины» прежней политики. Во всем этом было, пожалуй, некоторое забегание вперед, чем и объясняются, наверное, предпринимавшиеся на протяжении всего XIX в. судорожные усилия хоть как-то удержать идущее на убыль христианское средневековье от полного исчез-

новения. Политические революции были раздавлены, бюргерское общественное мнение стало непреодолимой преградой для попыток добиться морального раскрепощения, а критическая философия уходящего XVIII в. привела поначалу к оживлению систематических усилий подчинить отношение к миру требованиям средневековья. В течение XIX в., однако, Просвещение постепенно взяло верх, что выразилось в первую очередь в распространении научного материализма и рационализма.

Таково материнское лоно, вскормившее Фрейда и предопределившее особенности его духовного роста. Он обладает пристрастностью, типичной для представителя Просвещения (часто цитирует вольтеровское «ecrasez l'infâme»*), и с удовольствием отмечает то, что, «собственно, за всем этим стоит»: все сложные образования духовной жизни, такие, как искусство, философия и религия, подозреваются им в том, что не представляют собой «ничего, кроме» результатов вытеснения сексуального инстинкта. Это устойчивое отношение Фрейда к общепризнанным культурным ценностям, в основе своей редукционистское и негативистское, обусловлено исторически. Он смотрит так, как ему диктует его время. Лучше всего это видно в его сочинении «Die Zukunft einer Illusion»**, где религия представлена таким образом, что полностью соответствует предрассудкам эпохи господства материализма.

Свойственное Фрейду просветительское пристрастие к негативным определениям основывается на том историческом обстоятельстве, что в викторианскую эпоху культурные ценности использовались для подтасовки картины мира в соответствии с буржуазными представлениями, и главная роль среди этих ценностей отводилась религии, которая как раз и оказывалась религией вытеснения. Именно это искаженное отношение к религии принимается Фрейдом за ее суть. В том же ключе понимается им и человек: его видимые характеристики — или же, если выражаться в викторианском стиле, его подогнанная под предписанные идеалы persona — соответственно предполагают таящийся в скрытой глу-

---

* Раздавите гадину (*фр.*).

** «Будущее одной иллюзии» (*нем.*).

11 Зак. 155

бине фундамент, представляющий собой вытесненную детскую сексуальность; да, любые положительные качества или творческие способности человека имеют, по Фрейду, своим основанием нечто отрицательное, пережитое в пору его детства, что соответствует материалистическому bonmot: «Человек есть то, что он ест».

Это понимание человека, если его рассматривать в историческом плане, является геростратовской реакцией на стремление викторианской эпохи видеть все в «rosa» и изображать все «sub rosa», ибо в то время положено было думать «под сурдинку», что обернулось в конце концов неким Ницше, который в качестве орудия философствования выбрал для себя молоток. Поэтому вполне логично, что «извечные» вопросы морали перестают играть в учении Фрейда какую-либо роль. Вместо этого этические нормы понимаются как продукт договоренности, по поводу которой можно заключить, что ее вообще не было бы, не испытывай наши удрученные праотцы (а то и один из них) нужду в предписаниях, позволяющих им оградить себя от последствий собственной импотенции. С тех пор и стали распространяться (к сожалению) такие нормативные установки, закрепляясь в «сверх-Я» каждого индивида. Эта концепция, в гротескных формах противопоставляющая себя ценностно ориентированному подходу, является справедливой расплатой за тот исторический факт, что этос викторианской эпохи также был не чем иным как договорной моралью, порождением брюзгливых praeceptorum mundi*.

Если, следуя нашему подходу, соотносить учение Фрейда с прошлым и видеть в нем одного из выразителей неприятия нарождающимся новым веком своего предшественника, века девятнадцатого с его склонностью к иллюзиям и лицемерию, с его полуправдами и фальшью высокопарного изъявления чувств, с его пошлой моралью и надуманной постной религиозностью, с его жалкими вкусами, то, на мой взгляд, можно получить о нем гораздо более точное представление, нежели, поддаваясь известному автоматизму суждения, принимать его за провозвестника новых путей и истин. Фрейд — великий разрушитель, разбивающий оковы прошлого. Он

* Наставников мира (*лат.*).

освобождает от тлетворного влияния прогнившего мира старых привязанностей. Он показывает, как можно коренным образом изменить отношение к ценностям, которое разделяли еще наши родители, например, к сентиментальной родительской лжи, что они, мол, «живут только для детей», или к представлению о благородном сыне, который «всю жизнь готов носить мать на руках», или к идеалу, согласно которому дочь «всегда поймет» отца. Ранее все эти вещи воспринимались как должное. Однако с того момента, как на семейном столе оказалась неаппетитная идея Фрейда об «инцестуозной фиксации», и собравшимся за столом предлагалось выяснить с помощью этой идеи свои отношения, немедленно проявили себя полезные сомнения, сфера распространения которых прежде была жестко ограничена соображениями здравого смысла.

«Теорию сексуальности», по-видимому, правильно было бы воспринимать лишь как критику современной ей психологии. Можно примириться даже с самыми затруднительными положениями и акцентами этой теории, если понять, против каких исторических предпосылок своего возникновения она направлена. Когда узнаешь, как девятнадцатый век ради сохранения своей картины мира уродовал вполне естественные вещи, принося их в жертву своим сентиментально-морализаторским добродетелям, начинаешь понимать, что́ имел в виду Фрейд, утверждая, будто младенец, получая материнскую грудь, приобщается к сексуальности. А, пожалуй, именно это утверждение раздражало больше всего. Дело в том, что, ставя под сомнение неоспоримую невинность детского стремления к материнской груди, Фрейд толкает к пересмотру понимания всей сути *взаимосвязи между матерью и ребенком*. Самое главное — этим утверждением предпринимается попытка одним махом разрушить представление о «святом материнстве». То, что мать вынашивает ребенка, является делом не святым, а естественным. И когда говорят о его святости, то невозможно отделаться от подозрения, что это делается для того, чтобы прикрыть что-то, этой святости напрочь лишенное. Фрейд так прямо и указал, что́ «за этим скрывается»; только он, к несчастью, показал в невыгодном свете грудного ребенка, а не мать.

С научной точки зрения, теория младенческой сексуальности имеет небольшую ценность, ибо какая разница гусенице, пожирающей листья, приписывают ли ей при этом получение обычного или сексуального удовольствия. Всемирно-историческая заслуга Фрейда заключается не в том, что он ошибочно перенес схоластические рассуждения на предмет специальных научных исследований, но в том справедливо снискавшем ему широкую известность факте, что он, подобно ветхозаветным пророкам, низвергает кумиры и безжалостно предает гласности порчу, поразившую души его современников. Можно быть уверенным, что везде, где он занимается болезненной редукцией (указывая, например, что добрый Бог девятнадцатого столетия является видоизменением хозяина-отца или что за любовью к накопительству кроется детское удовольствие от дефекации), происходит подлинная или фиктивная, но всегда мучительная переоценка ценностей. Где еще, к примеру, можно увидеть, что слащавому Богу девятнадцатого века по-лютеровски противостоит deus abconditus*? Или, с другой стороны, разве не считают все приличные люди, что зарабатывать много денег — это очень достойное дело?

Фрейд, как Ницше и как мировая война, и подобно своему литературному эквиваленту Джойсу, также дает ответ на вопрос о том, чем был болен девятнадцатый век. В этом, может быть, основное содержание его сочинений. Будущее же его не уподобишь хорошо накатанной дороге, ибо не хватит никаких самых бесстрашных порывов и никакой самой неукротимой воли, чтобы преодолеть все препоны и сделать все вытесненные желания инцеста и все прочие несуразности достоянием обычных человеческих переживаний. Напротив, вот уже и протестантские священники накинулись на психоанализ, поскольку видят в нем великолепное средство сделать так, чтобы людей мучила совесть еще и за совсем другие, а не только за сознательные прегрешения; этот поистине гротескный, но вполне логичный поворот мысли в свое время пророчески предвидел Стенли Холл[2]. Даже верные Фрейду клиницисты начинают в открытую

* Скрытый бог (*лат.*).

[2] См. его автобиографию.

признавать существование не только сексуального, но и другого, ранее неизвестного и, возможно, еще более бездуховного вытеснения — чего и следует ожидать, поскольку никто толком не знает, от каких основ отталкиваться при изучении несовместимых желаний. В то же время, в принципе, понятно, что вытеснению подлежат не только половые влечения.

Чтобы избежать угрызений совести в связи с проблемой вытеснения, Фрейд придумал понятие «сублимации». По затейливости своего смысла оно не уступит трюкачеству алхимика, силящегося превратить неблагородные металлы в благородные, бесполезные вещи в полезные и негодные в годные к употреблению. Конечно, кто действительно добился бы такого результата, тот покрыл бы себя неувядаемой славой. К сожалению, правда, обратного превращения энергии, не требующего при этом еще бóльших энергетических затрат, физики до сих пор как-то не открыли. Пока что «сублимация» — это не более чем способ выдавать желаемое за действительное, изобретенный для успокоения людей, которым приходят на ум неуместные вопросы.

Привлекая внимание ко всем этим вещам, я хотел бы подчеркнуть, что недостатки идей Фрейда в гораздо большей степени обусловливаются не специфическими трудностями клинической психотерапии, а его неспособностью предложить действительно позитивную программу. Понять его невозможно, если исходить из того, что он смотрит вперед. Все в его рассуждениях обращено назад, и при этом он склонен замечать далеко не все. Его интересует лишь то, откуда берутся занимающие его предметы, а не то, что происходит с ними потом. Он поступает не как ученый, стремящийся установить причины изучаемых явлений, ибо в противном случае он не упустил бы из виду, что определенные факты психической жизни имеют другую подоплеку, нежели деликатные ситуации, достойные chronique scandaleuse*.

Отличной иллюстрацией к вышесказанному может служить работа Фрейда о Леонардо да Винчи в связи с проблемой двух его матерей[3]. У Леонардо, действитель-

---

[3] *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci.*

* Скандальной хроники (*фр.*).

но, была мать, родившая его вне брака, и мачеха. Но дело в том, что сама по себе тема двух матерей мифологична, поэтому ее влияние можно обнаружить и в тех случаях, когда фактически двух матерей нет. Очень часто мы слышим, что двух матерей имели герои, а что касается фараонов, то в связи с отводимым им в мифологии местом иметь двух матерей для них было даже de rigueur*. Рассматривая же эту особенность применительно к Леонардо, Фрейд видит в ней всего лишь нечто анормальное; он удовлетворяется мыслью о том, что с ней *естественно* должно быть связано что-нибудь неприятное или негативное. Хотя его подход, строго говоря, не является «научным», тем не менее, относясь к нему как к собственно историческому явлению, понимаешь, что он занимает более значительное место, чем если бы он был сугубо научным. Следование требованиям *научной* точности само собой оставило бы вне поля зрения темные стороны, не отвечающие ее критериям, и тогда не была бы выполнена всемирно-историческая задача Фрейда по выявлению черт, скрытых за обманчивой внешностью. Для успеха же в таком деле научностью можно слегка и пожертвовать. Не случайно при внимательном ознакомлении с работами Фрейда возникает впечатление, что его научная подготовка и неоднократно подчеркиваемая им конечная цель его усилий оказываются таинственным образом подчиненными неосознаваемой им культурной задаче, решение которой несовместимо с созданием действительно научной теории. Чтобы быть услышанным людьми, в наши дни глас вопиющего в пустыне должен звучать по-научному. Люди должны получить возможность утверждать, что сообщаемые им сведения суть результаты *научного* исследования. Такое утверждение действует почти как доказательство. Однако и наука может оказаться беззащитной перед влиянием неизвестного ей мировоззрения. Очень легко можно было бы представить леонардову «Святую Анну» с ее тремя ликами как классическое изображение мифологического мотива двух матерей! Однако для Фрейда с его поздневикторианской психологией, а вместе с ним и для самой широкой публики гораздо привле-

* Обязательным (*фр.*).

кательнее «путем обстоятельного анализа» установить, что высокочтимый отец Леонардо дал жизнь великому художнику вследствие небольшого недоразумения. Такое действует неотразимо. Но мифологический мотив двух матерей *действительно* представляет интерес именно для науки, и в силу этого заниматься им могут только те немногие, кто подвержен немодному желанию обладать знанием. Широкой же публике, однако, от этого ни холодно ни жарко, так как односторонне ориентированный на поиск негативных моментов Фрейд к ней куда ближе, чем к науке.

Наука, как подразумевается, стремится рассуждать непредвзято, без тенденциозности и исчерпывающе. Теория Фрейда, напротив, сообщает в лучшем случае полуправду, а потому нуждается для своего утверждения и распространения в догматической твердолобости и инквизиторском фанатизме. Научная истина довольствуется констатацией фактов. Однако психологическая теория вовсе не имеет тайного намерения прослыть научной истиной, а стремится воздействовать на широкую публику. И уже по одному этому можно догадаться, что возникла она в кабинете психиатра. Она провозглашает то, что сначала должен почувствовать нутром невротик, живущий на рубеже двух столетий, ибо он является одной из тех жертв психологии поздневикторианской эпохи, которые даже не подозревают об этом. Психоанализ разрушает в нем ложные ценности постольку, поскольку способствует избавлению от гниющих остатков скончавшегося девятнадцатого века. И в этом смысле данный метод дал не просто ценное, но незаменимое приращение в области практических знаний, оказавшееся наиболее устойчивым стимулятором для развития психологии неврозов. Мы должны быть признательны бескомпромиссной односторонности Фрейда, когда видим, что теперь медицина в состоянии лечить неврозы, по-особому подходя к ним в каждом отдельном случае, и что наука обогатилась методом, позволяющим изучать психологию индивида. До Фрейда возможность всего этого допускалась лишь в порядке исключения.

Следует, однако, учитывать, что неврозы не являются заболеванием, свойственным исключительно послевикторианскому времени; им доступны любые времена и

пространства, а потому они приходят к народам и индивидам, которые не испытывают потребности в каком-то особом сексуальном просвещении или в искоренении сексуальных же предпосылок своих болезненных переживаний. Отсюда следует, что теория неврозов или травм, которая строится на каком-то предрассудке викторианской эпохи, для науки имеет по меньшей мере подчиненное значение. В противном случае концепция Адлера, созданная на совершенно иных основаниях, сама собой сошла бы на нет. В действительности же Адлер, который тоже занимается редукциями, исходя из принципа не удовольствия, а стремления к власти, добился несомненных успехов. Это обстоятельство резко высвечивает односторонность теории Фрейда. И хотя теория Адлера также страдает односторонностью, но, будучи поставлена в ряд с теорией Фрейда, способствует возникновению более отчетливого и последовательного неприятия аксиом в духе девятнадцатого века. Ведь характерный для нашего общества отход от идеалов отцов находит свое отражение и в работах Адлера.

Однако человеческая душа не есть всего лишь продукт духа конкретного времени. Это — материя, отличающаяся гораздо большей основательностью и неизменностью. То, что мы называем «девятнадцатым веком»,— всего лишь феномен локального и преходящего значения, который, подобно тонкому слою пыли, покрывает уже давно живущую душу человечества. И что же мы увидим, если взять и смахнуть эту пыль или если не смотреть на мир через профессорские очки, которые не мешало бы протереть? Какой тогда предстанет душа и как мы в этом случае будем объяснять неврозы? Эти вопросы возникают перед каждым практикующим психиатром, которому не удается добиться положительных результатов даже тогда, когда он раскопал все сексуальные переживания детства и все культурные ценности разложил на не сразу очевидные элементы или когда пациент превратился в псевдонормального человека и в фиктивного члена общества.

Общая психологическая теория, следующая принципу научности, не может иметь в качестве своего основания отклонения, присущие девятнадцатому веку. И если неврозам дается действительно теоретическое объясне-

ние, то при его применении должны быть понятны случаи истерии, имеющие место, например, у народа маори. Как только теория сексуальности покидает узкоспециальную область психологии неврозов и вторгается в другие области, например, в психологию первобытных народов, ее односторонность тут же бросается в глаза. Результаты, полученные в ходе эмпирического изучения неврозов в Вене между 1890 и 1920 годами, обладают незначительной ценностью для понимания проблемы «тотема и табу», и это относится даже к тем из них, которые подаются весьма эффектно. Фрейду остался недоступным тот глубоко лежащий пласт психики, который присущ всем людям. Проникнуть в него он не умел и не смел, поскольку в противном случае изменил бы своей культурно-исторической задаче. Зато уж эта задача оказалась ему по плечу — ее решение принесло заслуженную славу человеку, который сделал поиски этого решения смыслом всей своей жизни.

ЗИГМУНД ФРЕЙД[1]

Историю духовной жизни уходящего XIX в. и вступающего в свои права XX в. больше нельзя себе представить без имени Фрейда. Если не считать естествознания в строгом смысле этого слова, разработанный им подход затронул все сферы духовной жизни его времени, т. е. воздействие этого подхода можно заметить везде, где человеческая душа выступает решающим фактором, и прежде всего в психопатологии в целом, затем в психологии, философии, эстетике, этнологии и — last not least — в психологии религии. Следует иметь в виду, что там, где цель деятельности, по существу или по видимости, заключается в выявлении природы человеческой души, непременно вовлекается в оборот все многообразие наук о духе, ибо какие бы мнения ни складывались о ходе духовной жизни, все это затрагивает принципы психики, исходные для всех наук о духе. Это относится и к тем случаям, когда в роли исследователей выступают представители медицины, которая, как известно, в число этих наук *не* входит.

Фрейд был «врачом по нервным болезням» (в самом строгом смысле этого слова) и так и оставался им, за что бы ни брался. Он не был ни психиатром, ни психологом и ни философом. Что касается философии, то он не знал даже элементарнейших вещей, необходимых для того, чтобы заниматься ею. Так, меня он уверял как-то, что ему и в голову-то никогда не приходило почитать Ницше. Знать об этом важно, чтобы понимать своеобразие взглядов Фрейда, для которых, как представляется,

[1] Впервые опубликовано как некролог в: *Sonntagsblatt der Basler Nachrichten* XXXIII/40 (Basel. 1 Oktober 1939). Фрейд скончался 23 сентября 1939 г.

характерно полное отсутствие каких-либо философских предпосылок. В том, как он строит свои теории, безошибочно угадывается врач, консультирующий в своем кабинете. Он неизменно исходит из предположения, что перед ним находится человек с *невротически* перерожденной душой, который наполовину неохотно, наполовину с плохо скрываемым удовольствием рассказывает под испытующим взором врача о своих тайнах. Поскольку невротик не только несет в себе свою собственную болезнь, но всегда служит выразителем состояния духа конкретных места и времени, то между индивидуальным заболеванием и некоторыми общезначимыми условиями духовной жизни изначально существует определенная связь. Эта связь и позволила Фрейду вывести свою интуицию из узких пределов врачебного кабинета на просторы общественной жизни, где, собственно, и складываются все эти моральные, философские и религиозные условия. И случилось так, что этот огромный мир оказался восприимчив к проведению Фрейдом заведомо критически ориентированного обследования.

Своими первыми исследовательскими побуждениями Фрейд обязан Шарко, великому мэтру Salpêtrière*. Там он приобщился к учению о гипнозе и суггестии, использовав это учение в качестве одной из первооснов для формирования своих взглядов (в 1888 г. он перевел, в частности, книгу Бернема о внушении); еще одной первоосновой стали для Фрейда результаты исследований Шарко, согласно которым симптомы истерии появляются под действием определенных представлений, укоренившихся в «головном мозге». Ученик Шарко Пьер Жане углубил эти выводы, снабдив их в своих пространных книгах «Les Obsessions et la psychasthénie» и «Névroses et idées fixes» необходимыми обоснованиями. Работавший в Вене старший коллега Фрейда Йозеф Брейер присоединил к отмеченной выше констатации, роль которой оказалась чрезвычайно важной (кстати, задолго до этого то же утверждалось многими домашними врачами), полученные им самим сходные результаты, что послужило ему основой для создания собственной теории, по отзыву Фрейда, аналогичной средневековым пред-

* Больница в Париже (*фр.*).

ставлениям, поскольку она ставила на место порожденного фантазиями священнослужителей «демона» соответствующую психологическую формулу. Средневековая *теория одержимости* (получившая у Жане более мягкое название «obsession»*) встретила, следовательно, благоприятный прием у Брейера и Фрейда, хотя в их изображении злой дух — в противоположность тому чуду, что обнаружил Фауст,— превратился в безобидную, как пудель, «психологическую формулу». И большой заслугой обоих исследователей стало, главным образом, не то, что они, идя по пути французского рационализма Жане, походя отметили знаменательную аналогию с теорией одержимости, но то, что, следуя этой средневековой теории, они выделили фактор, который вызывает эту одержимость, чтобы, так сказать, изгнать злого духа. Брейер был первым, кто определил, что вызывающие заболевание «представления» являются воспоминаниями об определенных событиях, обозначенных им как *причиняющие травму* (или вызывающие повреждение). Этим был сделан первый существенный шаг, который выводил за пределы результатов, полученных в Salpêtrière, и тем самым был заложен фундамент всех теоретических конструкций Фрейда. Очень быстро оба исследователя убедились, что обнаруженное ими имеет далеко идущие *практические* последствия. Они увидели, что вызывающее соответствующие симптомы действие «представлений» основывалось на том или ином *аффекте*. Эти аффекты отличало то, что они никогда не выступали в своем подлинном виде и тем самым так или иначе всегда ускользали от сознания. Задача терапевта заключалась в этом случае в том, чтобы вызвать реакцию, сводящую на нет действие этих «защемленных» аффектов.

Эта формулировка была хотя и простой, но все-таки слишком простой, чтобы быть принятой в качестве исходной для верного отображения общей сути неврозов. Опираясь на нее, однако, Фрейд стал проводить самостоятельные исследования. Вначале его внимание привлекла проблема сновидений. Он быстро обнаружил (или полагал, что обнаружил), что факторы, вызывающие травмы, из-за болезненности своего действия оставались

* Навязчивость, состояние подчинения навязчивой идее (*фр.*).

за пределами сознания. А эта болезненность объяснялась (согласно его тогдашнему пониманию) тем, что во всех без исключения случаях они происходили из сферы отношения полов. Теория сексуальной травмы была первой самостоятельно созданной им теорией о природе истерии. Каждый специалист, имеющий дело с неврозами, знает, с одной стороны, насколько сильно пациенты поддаются внушению, а с другой — насколько ненадежны их свидетельства: развитие этой теории шло, таким образом, опираясь на скользящую, таящую опасности почву. Не случайно поэтому, что уже в скором времени Фрейд был вынужден более или менее внятно признать необходимость поправок, согласно которым травмы вызываются также, или даже в первую очередь, отклонениями в развитии детской фантазии. Движущей силой разрастания фантазии он избрал детскую сексуальность, о которой прежде никогда не желал даже речи вести. В медицинской литературе давно, конечно, описывались случаи ненормально раннего развития сексуальности, но это не относилось к сравнительно нормальным детям. Правда, концепция Фрейда и здесь избегает ошибки и не строится на рассмотрении какого-либо конкретного случая раннего развития. Речь в ней идет, скорее, о своего рода переименовании и толковании более или менее нормальных детских поступков с точки зрения сексуальности. Против этой концепции поднялась волна возмущения и негодования — сначала среди специалистов, а затем и остальной части образованной публики. Не говоря уж о том, что каждая принципиально новая идея неизбежно сталкивает ее автора с самыми энергичными возражениями со стороны коллег, отметим, что фрейдовская концепция роли инстинктов в детской жизни представляла собой вторжение в область общей и нормальной психологии, поскольку наблюдения, сделанные при изучении психологии неврозов, были применены к объектам, которые до тех пор рассматривались совершенно независимо от них.

Занимаясь тщательными исследованиями специфического душевного состояния пациентов, страдающих неврозами и особенно истерией, Фрейд не мог не заметить, что, кроме всего прочего, для них зачастую характерны весьма живо протекающие сновидения, о которых они к

тому же очень любят рассказывать. По своим структурным особенностям и выразительности такие сновидения часто бывают аналогичны симптоматике неврозов. Состояния страха и сновидения, в которых страх доминирует, идут, так сказать, рука об руку. Они, очевидно, произрастают из одного и того же корня. Фрейду в этой связи ничего не оставалось, кроме как попытаться рассмотреть *сновидения* в рамках своей концепции. Ранее ему стало известно, что «защемление» вызывающего травму аффекта имеет своей основой *вытеснение* так называемого несовместимого материала. То же, что выступало в качестве симптомов, представляло собой эрзац-продукты, занимающие место побуждений, желаний и фантазий, которые вследствие морально и эстетически обусловленной болезненности своего непосредственного проявления подлежали определенной «цензуре», основанной на действии этических норм. Иначе говоря, они вытеснялись из сознания определенными соображениями морали, а с помощью особого механизма торможения их припоминание не допускалось. *Теория вытеснения,* как удачно назвал Фрейд приведенное выше воззрение, стала, пожалуй, ядром созданной им психологии. Поскольку разрабатывавшийся в ее рамках подход позволял объяснять очень многое, нет ничего удивительного в том, что он нашел применение при изучении сновидений. Работа Фрейда «Die Traumdeutung»* (1900) стала эпохальной и была самой смелой из когда-либо предпринимавшихся попыток разрешить загадки бессознательного психического бытия, опираясь на по видимости твердую почву эмпиризма. На конкретном материале автор пытался показать, что сновидения — иносказательная форма осуществления желаний. Это применение сформулированного в психологии неврозов «механизма вытеснения» к анализу сновидений было вторым вторжением в область нормальной психологии, влияние которого сравнительно с первым оказалось более существенным. При этом затрагивались также проблемы, для решения которых оказался нужен более серьезный инструментарий, чем тот, что был создан в узких рамках опыта, приобретаемого во врачебном кабинете.

* «Толкование сновидений» (*нем.*).

«Die Traumdeutung» — это, как представляется, самая значительная и вместе с тем самая спорная работа Фрейда. Если для нас, тогда молодых психиатров, с выходом в свет она стала источником озарения, то для наших старших коллег — предметом насмешек. Как и в случае с выявлением присущего неврозам характера одержимости, с выработкой понимания сновидений как важнейшего источника информации о событиях, удерживаемых бессознательным, когда оказалось, что сновидение — это via regia* к бессознательному, Фрейд вызвал к жизни прошедшее и позабытое, ценность чего, как полагали ранее, утрачивается навсегда. В древней медицине, равно как и в древних религиях, сновидениям, как известно, отводилось важное место, им придавали достоинства оракула. И нельзя не воздать должное мужеству ученого, сделавшего предметом серьезной дискуссии такую непопулярную в его среде вещь, как сновидения. То, что нам, молодым психиатрам, импонировало больше всего,— это не предложенные метод или теория, представлявшиеся нам в высшей степени спорными, а то, что кто-то вообще осмелился основательно заняться изучением сновидений. В результате был открыт путь к пониманию внутренней картины формирования галлюцинаций и фантасмагорий при шизофрении, описываемых до тех пор лишь в виде совокупности внешних проявлений. Кроме того, исследования сновидений стали ключом к ответам на многие вопросы из области нормальной психологии и психологии неврозов. Великой заслугой «Traumdeutung», имеющей весьма далеко идущие последствия, стало именно то, что сновидения снова стали предметом дискуссии.

Учение о вытеснении нашло свое дальнейшее применение в теории *остроумия,* что выразилось в появлении сочинения «Witz und seine Beziehung zum Unbewußten»** (1905), читать которое доставляет удовольствие, как и похожей на него работы «Psychopathologie des Alltagslebens»*** (1901), также поучительной и приятной для чтения книги, доступной и неспециалистам. Попытка применить учение о вытеснении к первобытной психологии

* Царская дорога (*лат.*).

** «Остроумие и его отношение к бессознательному» (*нем.*).

*** «Психопатология обыденной жизни» (*нем.*).

в работе «Totem und Tabu» (1912) оказалась менее успешной, ибо использование понятий психологии неврозов для анализа первобытных воззрений не столько объясняло эти последние, сколько слишком хорошо высвечивало слабость первых.

Одним из последних объектов применения учения о вытеснении стала религия («Die Zukunft einer Illusion», 1927). Если в том, что написано в «Totem und Tabu», можно найти много приемлемого, то, к сожалению, сказать того же об этой работе нельзя. За автора становится просто больно, когда замечаешь недостаточность его познаний по части философии и религии,— причем это совершенно не зависит от того очевидного обстоятельства, что ему никак не удается ухватить суть всего религиозного вообще. К концу жизни Фрейд написал сочинение о «человеке Моисее»[2], предводителе Израиля, которому не суждено было ступить на землю обетованную. То, что Фрейд сделал предметом своих размышлений Моисея, не могло быть у такого человека, как он, случайным.

Как я уже отмечал вначале, Фрейд всегда оставался врачом. И чем бы ему помимо своего профессионального дела ни приходилось заниматься, у него перед глазами стояла невротическая духовная конституция, та духовная установка, которая и делает больного больным и упорно мешает ему стать здоровым. У кого перед глазами такая картина, тот видит недостаток во всякой вещи и, даже противясь этому, не может указать ни на что иное, кроме того, что принуждает его видеть демония завладевшего им образа, а именно, то мучительное желание, в котором он не признается себе, скрытое озлобление и искаженное цензурой тайное, незаконное исполнение желания. Поскольку такие вещи, *наряду с прочим,* творят свое дело в душе невротика, он именно поэтому и болен, и его бессознательное якобы не знает никаких иных содержаний, кроме тех, которыми по основательным причинам пренебрегало сознание. И потому из мира идей Фрейда доносится потрясающее нас пессимистическое «ничего кроме». Нигде не открывается освобождающий взгляд на помогающие, исцеляющие силы, кото-

---

[2] *Moses ein Ägypter: Wenn Moses ein Ägypter war...* и *Moses, sein Volk und die monotheistische Religion* (1939).

рые бессознательное направляло бы во благо больному. Каждую позицию подрывает психологическая критика, которая все сводит к неблагоприятным и двусмысленным предварительным ступеням или, по меньшей мере, может заподозрить их наличие. Эта по преимуществу негативистская позиция является вполне оправданной по отношению к несообразностям, в изобилии продуцируемым неврозами. В таком случае, действительно, следует рассматривать происходящее исходя из предположения о сокрытых в его глубинах подозрительных вещах, да и этот подход справедлив хотя и часто, но не всегда. Отметим, что нет болезни, которая не была бы в то же время неудачной попыткой выздоровления. И вместо того чтобы представлять больного в роли человека, тайно реализующего недопустимые с точки зрения морали желания, можно было бы с таким же успехом вывести его в образе ничего не подозревающей жертвы непонятных ему проблем, создаваемых теми или иными побуждениями,— проблем, для решения которых никто из его ближайшего окружения не пришел ему на помощь. А его сновидения вполне можно было бы рассматривать как предсказания природы, вообще не касаясь примысливаемых Фрейдом операций по самообману в отношениях между человеком и чересчур человеческим в нем.

Я говорю все это не для того, чтобы критиковать его гипотезы, а чтобы подчеркнуть и особо выделить его явно обусловленный временем скепсис по отношению ко всем идеалам девятнадцатого века или, по крайней мере, к большинству из них. Это то прошлое, которое составляет духовный фон, совершенно необходимый для верного представления о Фрейде. Не одной язвы коснулся он пальцами. То, что блестело в XIX в., было, конечно, далеко не всегда золотом; это касается в том числе и религии. Фрейд был великим разрушителем, но наступление нового столетия давало столько возможностей для ломки, что даже Ницше было для этого недостаточно. Фрейду осталось еще недоломанное, и им-то он занялся основательно. Он пробудил целительное недоверие и тем самым косвенным образом способствовал обострению чувства подлинных ценностей. Мечты о благородном человеке, затуманившие головы людей с тех пор, как они перестали воспринимать догмат о первородном

грехе, развеялись в немалой степени под влиянием Фрейда. А то, что от этих мечтаний еще все-таки осталось, окончательно, как можно надеяться, будет истреблено варварством XX в. Фрейд не был пророком, но был фигурой пророческой. В нем, как и в Ницше, возвещает о себе гигантомахия наших дней, когда проясняется и выяснится окончательно, настолько ли подлинны наши высшие ценности, чтобы их свет не угас в водах Ахеронта. Недоверчивое отношение к нашей культуре с присущими ей ценностями является неврозом времени. Если бы в наших убеждениях все было бесспорно, тогда в них ничто нельзя было бы поставить под сомнение. Тогда никто не смог бы даже с самой малой степенью надежности утверждать, что наши идеалы являются всего лишь не принадлежащим себе выражением совсем другого рода мотивов, раскрывать которые недопустимо по уважительным причинам. Уходя, девятнадцатый век оставил нам, однако, наследство из такого большого числа сомнительных утверждений, что сомнение не только возможно, но и оправданно и даже полезно. То, что в них равнозначно золоту, можно обнаружить лишь одним способом: пусть они пройдут испытание огнем. Уже неоднократно Фрейда уподобляли зубному врачу, который, вызывая неприятные ощущения, безжалостно удаляет очаги кариеса. Сравнение это удачно, если только не рассчитывать, что затем будет поставлена золотая пломба. Фрейдова психология не предлагает ничего взамен удаленного вещества. Если уж критический разум учит нас, что в некоторых отношениях мы инфантильны и неразумны или что каждая религиозная надежда иллюзорна, то что нам делать с нашим неразумием и что заменит нам разрушенную иллюзию? В детской непосредственности заключается необходимое для творчества отсутствие заранее данных ограничителей, а иллюзия есть естественное проявление жизни. И та и другая нигде и никогда не подчиняются договорно обусловленным критериям разумности и полезности, как и не поддаются размену на них.

Психология Фрейда развивается в узких границах материалистических предпосылок науки уходящего XIX в.; она никогда не отдавала себе отчета в своей исходной философской позиции, что, конечно, объясняется недостаточной философичностью самого мэтра. Поэтому она

неизбежно попала под влияние связанных определенным временем и местом предрассудков и антипатий — и различные критики уже указывали на это обстоятельство. Психологический метод Фрейда всегда был и остается прижигающим средством для дегенерировавшего, разложившегося материала, поставляемого в первую очередь страдающими неврозом. Это инструмент, приспособленный к руке врача, который способен вызвать опасные, разрушительные последствия или оказаться просто негодным, если его применять к естественным проявлениям жизни. Некоторая лишающая гибкости односторонность, подкреплявшаяся зачастую прямо-таки фанатичной нетерпимостью, была для Фрейда в первое десятилетие его самостоятельной работы, по-видимому, необходимой; позднее же, когда новые идеи стали получать широкое признание, она выглядела как дефект внешности, однако затем, как и любая непримиримость, вызвала подозрение в своей органической несостоятельности. В конце концов любой человек, несущий факел знания, продвигается вперед лишь на определенное, ограниченное расстояние, и никто не застрахован от заблуждений. Лишь сомнение рождает научную истину. И кто ведет борьбу против догм в высоком смысле, тот трагическим образом становится легкой жертвой частичных истин. Все, кто с участием следил за судьбой этого незаурядного человека, видели, как постепенно эта участь постигла и его, все больше ограничивая его интеллектуальный горизонт.

На протяжении связывавшей нас годами личной дружбы мне посчастливилось глубоко заглянуть в душу этого своеобразного человека: он был «захвачен» идеей, т. е. это был человек, на которого произвела необыкновенное впечатление открытая им истина, и он двинулся навстречу ей, чтобы навсегда остаться покоренным своей идеей. Такое открытие произошло в результате встречи с идеями Шарко, вызвавшими в нем то первичное представление об искушаемой демонами душе и то страстное желание познания, которые должны были привести его к открытию до тех пор неизвестного мира. Он чувствовал, что держит ключ к мрачным подземельям, скрывающим тайны одержимости. Он хотел продемонстрировать иллюзорный характер того, что было, согласно «смехотворным суевериям» прошлого, демоническим инкубом, сорвать

маску со злого духа и снова обратить его в безобидного пуделя, или, иначе говоря, превратить его в «психологическую формулу». Он верил в мощь интеллекта, и ничего подобного фаустовскому ужасу не умеряло высокомерия, типичного для его смелых проектов. Как-то он сказал мне: «Интересно, что будут делать невротики, когда расшифрованными окажутся все их символы. Вот тогда-то неврозы станут абсолютно невозможны». Каких только благоприятных последствий не ожидал он от просвещения, и неслучайно его любимым изречением было вольтеровское «ecrasez l'infâme». Этот пафос привел к достойным восхищения познаниям и к столь же удивительно тонкому пониманию душевных заболеваний, данные о которых он извлекал из сотен запутанных случаев и с поистине бесконечным терпением выводил их на свет, умело освобождая из-под спуда множества наслоений.

Выражение Клагеса «дух — это враг души» могло бы стать лейтмотивом для характеристики того, как Фрейд понимал больную душу. Везде, где только было возможно, лишал он «дух» властных полномочий, видя в нем всего лишь обладателя того, что ему не принадлежит, и силу, осуществляющую вытеснение; делал он это, сводя его к «психологической формуле». Как-то раз в ходе одной беседы, имевшей принципиальное значение, я постарался, чтобы он лучше понял смысл выражения «probate spiritus si ex Deo sint»*. Успеха я, к сожалению, не достиг. Так что судьба должна была, очевидно, взять свое. Можно оказаться полностью захваченным той или иной идеей, если своевременно не отдать себе отчета в том, почему она приобретает над нами влияние. *Когда-нибудь* следует спросить себя: «Почему эта мысль настолько овладела мною? Что бы это значило для меня лично?» Такое просветляющее сомнение может уберечь нас от опасности полностью и без остатка стать жертвами собственных идей.

«Психологическая формула» — это всего лишь мнимое противостояние той демонической жизненной силе, которая вызывает неврозы. В действительности же побеждает «духов» лишь *дух,* а не интеллект, подобный в лучшем случае верному фамулусу Вагнеру, а потому вряд ли пригодный для изгнания демонов.

---

* Испытывайте духов, от Бога ли они (*лат.*).

ЧАСТЬ IV

ПОЗДНИЕ МЫСЛИ*

Для того, чтобы понять, в чем заключается смысл моей жизни, рассуждения этой главы совершенно необходимы, хотя читателю они могут показаться, пожалуй, чересчур теоретическими. Но эта «теория» принадлежит к формам моего существования, она представляет собой тот образ жизни, который необходим мне как пища и питье.

I

Весьма примечателен в христианстве тот факт, что оно уже в своей догматике предполагает процесс изменения, происходящий в Божестве, т. е. исторические превращения в «ином мире». Осуществляется это в форме нового мифа о некоем расколе, произошедшем на небесах, и впервые проявляется в мифе о сотворении, где выступает змееподобный противник Творца, который побуждает первых людей к неповиновению, обещая умножить их знания (scientes bonum et malum**). Еще одним указанием на этот процесс изменения служит падение ангелов, «обращенное» вторжение мира людей в область непостижимых сущностей. Ангелы суть особого рода гении. Они всегда именно таковы, каковы суть, и не могут стать иными: существа, сами по себе лишенные души, представляющие собой не что иное как мысли и прозрения их Создателя. В случае с падением ангелов речь идет главным образом исключительно о

* Глава 13 из посмертно изданной книги К. Г. Юнга, не входящей в его Собрание сочинений — «Erinnerungen, Träume, Gedanken» (Zurich, 1962). Перевод сделан по этому изданию. — Ред.

** [И вы будете, как боги,] знающие добро и зло (Быт. 3, 5) (лат.)

«злых» ангелах. Они-то и становятся причиной известного следствия — инфляции, какое мы сегодня можем наблюдать на примере реализации грез диктаторов: ангелы вместе с людьми порождают *племя гигантов,* которое в конце концов приходит к намерению пожрать также и самих людей, как повествует о том Книга Еноха.

Наконец, третья и наиболее важная стадия в развитии этого мифа — воплощение Бога в человеческом облике, осуществление ветхозаветной идеи *священного брака* и последствия этого. Уже во времена раннего христианства идея инкарнации возвышается до представления о «Christus in nobis»*. Вместе с тем эта недоступная познанию целостность вторгается в область внутреннего опыта человека и дает ему ощущение своего существа как целого. Это стало решающим результатом не только для него, но и для Творца: в глазах, избавленных от тьмы, Он проясняет Свои таинственные свойства и превращается в summum bonum**. Этот миф оставался действенным и неизменным на протяжении тысячелетия, пока в XI в. не стали заметны признаки дальнейшего движения мысли[1].

С тех пор симптомы беспокойства и сомнения постоянно множились, пока к концу второго тысячелетия не начал вырисовываться образ мировой катастрофы. Речь идет прежде всего об угрозе со стороны сознания. Эта угроза состоит в феномене гиганта, иначе говоря, в гордыне сознания: «Нет ничего превыше человека и дел его». Оказалась утраченной потусторонность христианского мифа, а вместе с тем и христианское представление о целостности, осуществляющейся в потустороннем мире.

Свет сменяется тенью, другой стороной натуры Творца. Подобное развитие достигает своей вершины в XX столетии. Теперь христианский мир действительно противостоит принципу зла, а именно — откровенному беззаконию, тирании, лжи, рабству и подавлению мысли. Правда, эта манифестация неприкрашенного зла приобрела, кажется, у русского народа перманентный харак-

---

[1] [К этой теме Юнг обращается в сочинении «Aion», 1951 г.]

* «Христе в нас» (*лат.*).

** Совершенное благо (*лат.*).

тер, но первый мощный взрыв вызвала у немцев. Тем самым стало совершенно очевидно, в какой мере выхолощено христианство XX в. Однако при этом зло не дает приуменьшить себя эвфемизмом privatio boni*. Зло стало несомненной действительностью. Мы вынуждены научиться как-то обращаться с ним, ибо *оно желает сосуществовать.* Возможно ли тут обойтись без очень больших потерь, заранее не скажешь.

Во всяком случае, мы нуждаемся в новой ориентировке, т. е. в метанойе**. Кто прикасается ко злу, тот подвергается серьезной опасности впасть в него. Таким образом, отныне непозволительно «впадать» — и даже в добро. Так называемое добро, в которое впадают, утрачивает свой моральный характер. И не то чтобы оно сделалось худом само по себе, но только оно порождает дурные последствия, если в него впадают. Всякая форма хронического отравления есть зло — безразлично, идет ли речь об алкоголе, морфии или идеале. Более непозволительно дать себе увлечься крайностями.

Критерий этичности действия больше не может состоять в той идее, согласно которой то, что принято считать «благим», имеет характер категорического императива, а так называемого зла всегда можно избегнуть. Признание действительности зла необходимым образом делает относительным добро как одну из сторон некоей оппозиции. То же самое относится и ко злу. Вместе они составляют какую-то парадоксальную целостность. Практически это значит, что добро и зло утрачивают свой абсолютный характер, и мы вынуждены напомнить себе о том, что они представляют собою *мнения*.

Однако относительность каждого человеческого мнения порождает у нас неуверенность в том, бывает ли вообще когда-либо верным наше суждение. Мы ведь можем придерживаться и ложного мнения. Этических проблем это касается лишь постольку, поскольку мы чувствуем себя неуверенно в наших моральных оценках. Несмотря на это мы должны решать для себя этические проблемы. Относительность «благого» и «злого», или «дурного», отнюдь не означает, будто эти катего-

* (Зла как) отсутствия блага (*лат.*).
** Раскаянии (*греч.*).

рии недействительны либо не существуют вообще. Моральная оценка присутствует всегда и везде с ее характерными психологическими последствиями. Как я уже отметил в другом месте, решительно за все несправедливости — совершенные, задуманные или воображаемые в прошлом или самом отдаленном будущем — наша душа получает отмщение независимо от того, перевернется для нас мир или нет. Лишь содержание наказания, временные и местные обстоятельства подвержены тут влияниям и меняются соответствующим образом. Моральная же оценка всегда основана на кажущемся нам незыблемым нравственном кодексе, который не позволяет знать в точности, что есть доброе и что — дурное. Теперь же, когда мы знаем, сколь ненадежно само основание, решение этической проблемы делается субъективным творческим актом, который мы можем подстраховать лишь concedente Deo*. Иными словами, мы нуждаемся в спонтанном и решающем импульсе со стороны бессознательного. Этика — т. е. выбор между добром и злом — этим не затрагивается, она лишь усложняется. Ничто не может уберечь нас от мук этического выбора. Однако есть возможность, как ни жестоко это звучит, получить свободу в некоторых обстоятельствах избегать добра, признавая его злом, если того требует этический выбор. Другими словами, не следует впадать в крайности. В противоположность подобной односторонности мы имеем в качестве морального образца представление индийской философии о «нети-нети». Тем самым нравственный кодекс при необходимости с неизбежностью устраняется, и этический выбор предоставляется индивидууму. Это само по себе не ново, ибо в форме «коллизий долга» постоянно случалось уже во времена, предшествовавшие существованию психологии.

Но индивидуум, как правило, до такой степени несведущ, что вообще не представляет себе собственных возможностей выбора и по этой причине каждый раз пугливо озирается в поисках заданных правил и законов, на которые он мог бы опереться в своей беспомощности. Не говоря уж о присущих всем людям недостат-

* Следуя Богу (лат.)

ках, изрядная доля вины лежит здесь на воспитании, которое внушает исключительно то, что следует знать всем, но не говорит о том, что составляет личный опыт отдельного человека. Так обучают идеалам, благодаря которым человек чаще с несомненностью узнает то, чему невозможно будет когда-либо следовать, и по долгу службы проповедуют то, о чем известно, что сами учителя никогда не исполняли этого прежде и не исполнят впредь. Такое положение принимается на веру.

Кто, таким образом, желает разрешить стоящую теперь проблему зла, тот прежде всего нуждается в основательном *самопознании,* т. е. возможно лучшем знании себя. Ему следует без околичностей узнать, на какое добро он способен и какие подлости в состоянии совершить; и он должен следить за собою, чтобы первое стало действительным, а прочее осталось в воображении. Поистине, существуют обе возможности, и ни той, ни другой человек не сумеет избежать полностью, если, не замыкаясь, разумеется, в стенах собственного дома, желает жить без самообмана и самообольщения.

Вообще же от такой степени знания люди, в общем, еще почти безнадежно далеки, хотя возможность более глубокого самопознания для многих современных людей легко достижима. Подобное самопознание было бы необходимо, поскольку лишь таким способом возможно приблизиться к тому основанию или тому ядру человеческого существа, где сталкиваешься с инстинктом. Инстинкты a priori представляют собой те наличные динамические факторы, от которых в конечном счете зависят этические решения, принимаемые нашим сознанием. Это нечто бессознательное, и о его смысле не существует никакого окончательного мнения. Об этом можно иметь лишь предварительное мнение, ибо нельзя окончательно постигнуть свое собственное существо и положить ему рациональные границы. Знание природы достигается лишь на пути сознательно развиваемой науки, и, таким образом, для углубленного самопознания также нужна наука, а именно психология. Никто по своей воле не станет делать подзорную трубу либо микроскоп, что называется, голыми руками, без знания оптики.

Мы нуждаемся сегодня в психологии по жизненно

важным причинам. Перед феноменом национал-социализма и большевизма оказываешься сбитым с толку, оглушенным и беспомощным, если ничего не знаешь о человеке либо имеешь одностороннее и искаженное представление о нем. Если бы мы располагали знанием о себе, этого не случилось бы. Перед нами стоит ужасный вопрос о зле, и на него порой нет никакого ответа — не говоря уже об ответе однозначном. И даже если бы этот ответ был найден, никто не смог бы понять, «как все это могло случиться». Один государственный муж признался в гениальной наивности: он не имеет никакого «представления о зле». Все верно: *кто-то* не имеет никакого представления о зле, но *оно захватило нас*. Одни не желают знать его, другие заодно с ним. Таково нынешнее состояние мира: одни все еще погружены в христианские грезы и верят, будто способны попрать ногами так называемое зло; другие же впали во зло и не видят более добра. Зло обратилось сегодня в очевидную, великую силу: одна половина человечества опирается на доктрину, сфабрикованную человеческим суемудрием; другая половина страдает от недостатков извращенного ситуацией мифа. Что касается христианских народов, то христианство их опочило и упустило возможность строить свой миф дальше. Тем, кто получает мистическое понятие о смутных закономерностях развития, не дано быть услышанными. Иоахим Флорский, Майстер Экхарт, Якоб Бёме и многие другие для массы людей остались темными фигурами. Единственным проблеском света явился Пий XII с его учением. Но когда я говорю нечто подобное, люди иногда не разумеют, о чем тут идет речь. Порой не понимают, что миф умер, если он уже не оказывает влияния и не развивается. Наш миф заглох и не дает никакого ответа. И порок этот, пожалуй, не в нем, как он изложен в Св. Писании, но единственно и исключительно в нас самих — тех, кто более не развивает его и кто даже подавлял все попытки его развить. В первоначальном изложении мифа имеется довольно мест, несущих в себе возможность дальнейшего развития. Христу, например, влагают в уста следующие слова: «Будьте мудры, как змии, и просты, как голуби». Зачем нужна змеиная мудрость? И как относится она к голубиной

чистоте? «Если не будете как дети...» Кто думает о том, каковы дети на самом деле? Какой моралью обосновал Господь узурпацию того осла, который понадобился ему, чтобы въехать, подобно триумфатору, в Иерусалим? И кто в конце концов выказывал прихоти, подобно ребенку, кто проклял смоковницу? Какая мораль следует из слов нечестивого домохозяина и какое глубокое и важное в нашем положении знание несут в себе слова Господа, содержащиеся в одном из апокрифов: «Человек, если ведаешь ты, что творишь, то праведен ты, а если не ведаешь, то проклят и нарушитель закона ты»[2]? Что, наконец, означает признание Павла: «Зло, коего не желал я, совершил я»? О ясных прежде высказываниях Апокалипсиса, воспринимаемых теперь всеми как сомнительные, я уж и не упоминаю, поскольку к ним не питают никакого доверия.

На брошенный как-то гностиками вопрос: «Откуда явилось зло?» — христианский мир не нашел никакого ответа, и робкая мысль Оригена о возможности спасения дьявола была сочтена ересью. И вот сегодня нам предстоит держать речь и давать ответы, и мы стоим с пустыми руками, растерянные и беспомощные, и не можем наконец уяснить себе, что миф, в котором мы столь срочно нуждаемся, не придет нам на помощь. Правда, вследствие политического положения, а также устрашающих, прямо-таки демонических успехов науки появились тайные опасения и мрачные предчувствия, но ответа не знает никто, и лишь немногие приходят к заключению, что на сей раз речь идет о давно забытой *душе человека*.

Дальнейшее развитие мифа можно было, видимо, связать с тем местом, где Св. Дух нисходит на апостолов и делает их сынами Божьими, и не только их, но и всех прочих, кто через них и после них причислены будут к filiatio, чадам Божьим, и также обретут уверенность, что они не просто автохтонные, взращенные землей живые существа, но, подобно дважды рожденным, коренятся в самом Божестве. Их видимая, телесная жизнь — от этой земли; а невидимый, внутренний человек в них ведет свое происхождение и имеет своим будущим праобраз

---

[2] Codex Bezae ad Lucam 6, 4.

всего сущего — вечного отца, как гласит миф христианской Священной истории.

Сколь целен Творец, столь же цельным должно быть и творение его, следовательно — и Сын его. Правда, из представления о божественной целостности ничего нельзя изъять; а без такого представления господствующий способ осознания происходящего неизбежно приводит к расколу целостности. Возникают светлое и темное царства. Такой вывод, к которому пришли еще до Христа, был явно подготовлен, как, между прочим, можно заметить по событиям жизни Иова или по широко известной Книге Еноха, по времени непосредственно предшествующей возникновению христианства. Этот метафизический раскол явственным образом продолжается и в христианстве: сатана, в Ветхом Завете находящийся еще в непосредственном окружении Яхве, отныне составляет диаметральную и вечную противоположность Божьему миру. Он не подлежит искоренению. А потому не следует удивляться, если уже в начале XI в. возникло поверье, будто не Бог, а дьявол создал сей мир. Потрясением второй половины христианского эона стал миф о падении ангелов, в котором рассказывалось, что якобы существовали падшие ангелы, учившие людей опасным наукам и искусствам. Что же изрек бы древний повествователь при взгляде на Хиросиму?

Гениальные прозрения Якоба Бёме обнаружили двойственную природу образа Божества и тем самым продолжили работу над созданием мифа. Начертанный им символ — мандала — изображает Бога двойственным, поскольку внутренний круг ее поделен на два полукруга, стоящие спиной к спине[3].

Поскольку согласно представлениям христианства Бог целокупен в каждом из Лиц Троицы, он целокупен также и в каждой части излившегося Св. Духа. Таким образом, и каждый человек может сделаться сопричастным целокупному Божеству и с тем — его filiatio, чадам Божьим. Complexio oppositorium* образа Божества проявляется тем самым и в человеке, хотя, правда, не как единство, а как конфликт, поскольку темная сторона образа

[3] Более подробно в: *Gestaltungen des Unbewußten*, 1950, Taf. 3.

* Сочетание противоположностей (*лат.*).

добавляется к уже принятому представлению, что Бог должен быть «светел». Этот процесс — определяющий для нашего времени, но он не пояснен людям знающими наставниками, хотя их задача могла бы состоять в том, чтобы дать представление о таких вещах. Все убеждены в том, что мы очутились на знаменательном повороте времени, но полагают, будто содержанием этого поворота станут расщепление и слияние атома или запуск космической ракеты. Как обычно, просмотрели то, что происходит в человеческой душе.

Поскольку с психологической точки зрения образ Божества есть наглядное представление основы души, а теперь его начинают определять в форме глубокого раскола, простирающегося вплоть до мировой политики,— постольку становится заметной и какая-то психическая компенсация этого положения. Она проявляется в форме спонтанно возникающих кругообразных образов единства, которые символизируют собой синтез противоположностей, осуществленный в душе. Это касается и охвативших весь мир толков об «Unidentified Flying Objects»*, начало которых относится самое ранее к 1945 г. Эти толки основаны либо на галлюцинациях, либо на известной реальности. Многие сходятся на том, что UFO представляют собой летающие машины, которые прибывают сюда либо с других планет, либо даже из «четвертого измерения».

Более сорока лет тому назад (в 1918 г.), исследуя коллективное бессознательное, я обнаружил существование центрального, как мне представляется, символа подобного рода — именно, символа мандалы. Чтобы удостовериться в этом, я более десяти лет собирал дальнейшие материалы, прежде чем в 1929 г. решился впервые опубликовать это открытие[4]. Мандала есть архетипический образ, существование которого в течение столетий легко подтвердить. Он означает *целостность Я* или, проще, целостность основы души, а говоря мистически — явление инкарнации Божества в человеке. В противоположность другим таинственным знакам мандала обращает современность к единству, т. е. представляет собой

---

[4] Jung-Wilhelm, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte.*

* Неопознанные летающие объекты (*англ.*) — НЛО.

компенсацию раскола и соответственно возвещает преодоление его. Поскольку образ этот появляется в коллективном бессознательном, он вездесущ. Об этом свидетельствуют и толки об UFO; это симптом широко распространенного состояния.

Поскольку любое аналитическое исследование дает почувствовать все грани целого, в том числе и его «тени», оно порождает раскол и противостояние, каковые, в свою очередь, ищут разрешения в новом единстве. Посредничество тут осуществляют символы. Столкновение между противными сторонами доходит до предела выносимого, если кто-либо серьезно воспринимает их или сам серьезно воспринимается ими. «Tertium non datur» логики оказывается верным: здесь невозможно усмотреть никакого третьего решения. Если все идет хорошо, оно еще может спонтанно проявиться в природе. Тогда и только тогда это решение будет убедительным. Тогда оно воспринимается в качестве того, что называют «милостью». Между тем может появиться решение, следующее из противоречия и борьбы противостоящих сторон, даже если эта борьба — непостижимая мешанина из известных и неизвестных данностей, а потому некий «символ» (разломленная монета, половинки которой точно соответствуют друг другу)[5]. Такое решение являет собой результат совокупного действия известного и неизвестного и поднимается до аналогии с образом Божества в форме мандалы, которая есть, видимо, простейший набросок образа целостности, непроизвольно навязываемый воображению, чтобы дать нам представление о противостоящих сторонах, их борьбе и примирении. Столкновение, которое прежде имело чисто личностную природу, следует теперь из понимания того, что субъективные противоречия вообще суть лишь частные случаи мировых противоречий. Наша душа тесно сопряжена со структурой мира, и что происходит в большом, случается и в том мельчайшем и самом субъективном, что присуще душе. Поэтому образ Божества всегда есть проекция внутреннего восприятия чего-то

[5] Одно из значений слова «symbolon» есть «tessera hospitalitatis» — разломленная монета, половинки которой, согласно древнему обычаю, друзья брали с собой при расставании.

огромного, противостоящего нам. Он становится зримым через те противоречия, по которым внутреннее восприятие находит их источник и которые сохраняют ниспосланное им свыше значение; или же характеризует себя через принадлежность к горнему миру и его торжествующей силе. В таком случае воображение освобождается от голой предметности и пытается набросать образ невидимого, стоящего за явлениями. Я имею здесь в виду простейшую форму мандалы, форму круга, и простейшее (из мыслимых) деление круга — квадрат — и соответственно крест.

Подобные опыты оказывают благотворное или пагубное влияние на человека. Он не может понять их, охватить, овладеть, не может освободиться от них или избегнуть и потому счесть их в какой-то мере преодоленными. Если человек способен понять, что эти опыты берут начало не в его осознаваемой личности, он будет именовать их мана, демоном или богом. Научное знание пользуется термином «бессознательное» и признает, что не ведает о нем ничего, ибо не может ничего знать о субстанции души, поскольку вообще способно познавать что-либо только с помощью души. Потому реальность бессознательного либо оспаривают, либо принимают, обозначив как мана, демона или бога, да, пожалуй, могут еще установить, что она тождественна признанию чувства отчужденности, связанного с каким-то объектом.

Мы знаем, что на нас влияет нечто неизвестное, стороннее; так, нам известно, что сон или фантазию мы *не создаем,* но они как-то возникают сами по себе. То, что подталкивает нас на этом пути, можно назвать воздействием, исходящим от некоих мана, демона, от бога или от бессознательного. Первые три понятия имеют то большое преимущество, что вызывают и эмоционально возбуждают в человеке представление о свойствах горнего мира, тогда как последнее — бессознательное — банально и потому ближе к обыденному. Это понятие заключает в себе возможность опытного познания, т. е. действительной реальности, какой она известна и доступна нам. Бессознательное — более нейтральное и рациональное понятие, в качестве коего оно и оказывается практически полезным для воображения. Оно как

раз годится для научного применения и бесстрастного созерцания, которое не предполагает никаких метафизических требований и пригодно более, нежели трансцендентные понятия, спорные и потому соблазняющие к некоторому фанатизму.

Я предпочитаю поэтому термин «бессознательное», зная, пожалуй, что я равным образом мог бы сказать «бог» или «демон», если бы желал выразиться мистически. Но если я выражаюсь мистически, то происходит это от сознания того, что «мана», «демон» и «бог» — синонимы бессознательного, поскольку о первых мы знаем столь же много или столь же мало, как и о последнем. Некоторые лишь *верят,* будто знают больше о первых, что, конечно, в известных обстоятельствах полезнее и действеннее, чем какое-либо научное понятие.

Большое преимущество понятий «демон» и «бог» состоит в том, что они больше способствуют объективизации противостоящего нам, а именно *персонификации.* Их эмоциональные качества придают им жизнь и силу. Ненависть и любовь, страх и почтение выступают на смену действию противоречий и в высшей степени драматизируют их. Тогда пустое «явленное» превращается в «осуществленное»[6]. Вызов брошен человеку как таковому, и он всей своей сущностью вступает в борьбу. Только таким способом он может стать целостным, может стать «богом рожденным», т. е. обрести человеческую сущность и в облике «человека» приобщиться к человеку. «Бог» заменяется этим актом, а внешне Бог делается человеком соответственно Слову: «Кто меня зрит, зрит Отца».

Из этого становится ясной ущербность мифической терминологии. Наиболее распространенное среди христиан представление о Боге состоит в том, что он есть всемогущий, всеведущий и всеблагой отец и творец мира. Разумеется, когда такой Бог желает стать человеком, оказывается необходимым неслыханный кеносис (опустошение)[7], при котором всеобщность сводится к бесконечно малой человеческой мере; но и тогда трудно

---

[6] См.: «Das Wandlungssymbol in der Messe» в работе «Von den Wurzeln des Bewußtseins», 1954, p. 284.

[7] Phil. 2, 6.

понять, почему человек не рассыпался из-за такой инкарнации. Поэтому догматические спекуляции, разумеется, наделяют Иисуса свойствами, делающими его чуждым обычному человеческому существу. Ему не свойственна, прежде всего, macula peccati (пятно первородного греха), а уже потому он — Богочеловек или полубог. Христианский образ Бога допускает его инкарнацию в эмпирического человека не без затруднений, не говоря уж о том, что внешний человек, похоже, довольно мало годится для того, чтобы явить собою Божество.

Миф должен, наконец, серьезно заняться монотеизмом и отречься от своего (официально отрицаемого) дуализма, который по сей день наряду со всемогущим добром допускает вечное существование его мрачного супостата. Он должен припомнить к случаю, скажем, философскую complexio oppositorum Кузанца и моральную амбивалентность Бёме. Лишь тогда Богу окажутся предоставленными полагающиеся ему целостность и синтез противоположностей. Тому, кто постиг, что «по природе» противоположности могут посредством символа перестать противоречить одна другой и стремиться уничтожить друг друга, но станут дополнять одна другую и придадут смысл жизни,— амбивалентность образа природного и творящего Бога не доставит никаких затруднений. Более того, миф о неизбежном вочеловечении Бога — важнейшее утверждение христианства — он станет понимать как творческое противопоставление человека и противостоящего ему, как их синтез в *Я,* целостность его личности. Неизбежные внутренние противоречия в образе творящего Божества могут примириться в единстве и целостности *Я,* как coniunctio oppositorum* алхимиков или как unio mystica**. В познании себя не будет, как и прежде, преодолено противоречие «Бог и человек», но будет преодолено противоречие в образе Бога. В том-то и заключается смысл «служения Богу», т. е. служения, которое человек может свершить ради Божества, чтобы свет возник из тьмы, чтобы Творец познал сотворенное им, а человек — себя самого.

---

* Соединение противоположностей (*лат.*).

** Мистическое единение (*лат.*).

Такова цель или одна из целей, какую творение с умыслом вменяет людям и тем самым придает смысл им самим. Это — проясняющийся миф, который на протяжении десятилетий создавался во мне. Это — цель, которую я осознал и могу оценить и которая потому устраивает меня.

Человек силой своего рефлектирующего духа возвысился над миром животных и демонстрирует своим духом, что природа обретает в нем высокое достоинство именно на пути развития познания. С его помощью он покоряет себе природу, поскольку познает мир и до известной степени утверждается в качестве творца. Тем самым мир делается феноменом, ибо без познающей рефлексии он таковым не стал бы. Если Творец познал себя самого, ему не нужны никакие познающие творения, и невероятно, что весьма непрямой путь творения, потребовавший растратить миллионы лет на создание бесчисленных видов и существ, был следствием целенаправленного намерения. Естественная история сообщает нам о случайных и непредсказуемых блужданиях видов по тысячам и миллионам лет, о пожирателях и пожираемых. О последних в высшей степени определенно сообщает также биологическая и политическая история человечества. К истории же духа это не относится. Тут вперед выдвигается чудо рефлектирующего сознания, вторая космогония. Значение сознания столь велико, что о нем невозможно предположить, будто внутри чудовищного и, по-видимому, неразумного биологического образования таился где-то элемент разума, который — на ступени теплокровности и дифференцированности мозга — неожиданно и непредвиденно, угадав все «слепым напором», наконец почувствовал, нащупал путь к собственной манифестации.

Я не воображаю, будто мои размышления о разуме и мифе человека содержат нечто окончательное, но думаю, что это то, о чем в конце нашего эона Рыб должно быть сказано и, возможно, будет сказано ввиду наступления эона Водолея, имеющего человеческое обличье. Водолей следует за двумя противящимися одна другой Рыбами (неким coniunctio oppositorum), представляя, по-видимому, *Я*. Величественно опрокидывает он свой ку-

бок в пасть piscis austrinus[8], которая представляет собой сына, нечто еще неведомое. Отсюда возникает обозначаемое символом Capricornus (Козерог) некое грядущее, которое завершается по прошествии следующего эона, длящегося более двух тысячелетий. Capricornus, или Aigokeros, есть монстр — рыбокоза[9],— соединяющий гору и морскую бездну, составленный из двух сросшихся, т. е. нерасторжимых частей животных. Это причудливое существо с легкостью могло бы сделаться древнейшим образом творящего Божества, который доступен «человеку», anthropos. Об этом все во мне безмолвствует, так же как и имеющийся в моем распоряжении опытный материал, т. е. анализ последствий воздействия бессознательного в обществе или исторические документы. Когда сведения отсутствуют, спекуляции бессмысленны. Они имеют смысл лишь там, где существуют объективные данные, что верно, например, относительно эона Водолея.

Мы не знаем, сколь далеко простирается процесс познания и куда еще он заведет людей. Этот процесс представляет собой некоторую новацию в истории творения, для которой нет никакой аналогии. Потому нельзя знать, какие возможности таятся в нем и можно ли предсказать species homo sapiens* расцвет и упадок, похожие на те, что постигли архаические виды животных. Биология не в состоянии выдвинуть никаких возражений против такой возможности.

Нужда в мистическом высказывании удовлетворяется, когда мы получаем наглядное представление, которое достаточно объясняет смысл человеческого существования в мировом целом,— представление, вытекающее из целостности души, а именно из согласного действия сознания и бессознательного. Бессмысленность противна полноте жизни и потому означает болезнь. Смысл многое, если не все, делает приемлемым. Никакая наука никогда не сможет заменить миф, и ни из какой науки

---

[8] Созвездие Южной Рыбы. Пасть ее образуется Фомальгаутом (*араб.*— пасть рыбы), находящимся ниже созвездия Водолея.

[9] Астрономический знак Козерога прежде назывался «Рыбокоза». Это геральдическое животное рода Юлиев, к которому принадлежал Юлий Цезарь.

* Виду человека разумного (*лат.*).

невозможно сотворить миф. Ибо «Бог» — еще не миф; миф есть проявление божественной жизни в человеке. Не мы измыслили этот миф, а он обращается к нам как некое «слово Божье». Это «слово Божье» идет к нам, и мы не располагаем возможностью различить, чем отличается оно от Бога и отличается ли вообще. Ничего в этом «слове» нет такого, что не было бы известно и доступно человеку, кроме того обстоятельства, что оно действует вопреки нам и подчиняет нас. Оно упраздняет наш произвол. Это своеобразное «внушение» объяснить невозможно. Мы знаем, что «озарение» не есть результат нашего мудрствования, но что такая мысль как-то нисходит на нас «невесть откуда». И даже если речь здесь должна идти о прекогнитивных сновидениях, мы не вправе приписывать их собственному рассудку. Ведь уже давно и твердо установлено, что такое сновидение представляет собой знание опережающее, или дальнознание.

Слово свершается с нами; мы как-то претерпеваем его, ибо предаемся глубоким сомнениям: если Бога понимать как complexio oppositorum, то «возможно все» в самом полном смысле слова, а именно истина и заблуждение, добро и зло. Миф становится — либо может стать — двусмысленным, подобно дельфийскому оракулу или сновидению. Мы можем и должны отказаться от рассудочной деятельности либо оставить надежду, что инстинкт поспешит на помощь нам; тогда один бог станет помогать нам против другого, как то понимал уже Иов. Решительно все, в чем проявляется «иная воля», есть материал, слепленный из человека, его слов, его мыслей, его образов и всей его ограниченности. И все это он затем переносит на себя самого, когда принимается неуклюже философствовать, полагая, будто все проистекает из его намерений и из «него самого». С детской невинностью он предполагает при этом, будто ему известно о себе все, и он знает, что такое «он сам». Тем не менее он не чувствует, что как раз в этом слабость его сознания и происходящий отсюда страх перед бессознательным, который мешает ему различить, чтó он измыслил преднамеренно, а чтó спонтанно явилось ему из какого-то иного источника. Он не проявляет объективности в отношении самого себя и еще не мо-

жет рассматривать себя как обнаруженный им феномен, с которым «for better or worse»* он идентичен. Все поначалу мешает ему, морочит и сбивает его с толку, и лишь с трудом ему удается, наконец, отстоять для себя относительную свободу в какой-то сфере и утвердиться в ней.

Только если он заручится таким достижением — и только тогда,— он сможет понять, что противостоит своим безусловным (поскольку они даны) основам и началам, какие не может заимствовать из окружающего мира. При этом его начала, видимо,— не более чем прошлое: они, скорее, живут вместе с ним как непременная основа его существования, и сознание его зависит от их содействия по меньшей мере так же значительно, как от психологической среды.

Эти факторы, которые с силой теснят человека изнутри и снаружи, он объединяет в созерцание Божества и воздействие их описывает с помощью мифа, понимая его как «слово Божье», т. е. внушение и откровение высших сил «иной стороны».

II

Нет лучшего средства уберечь индивидуума от того, что прежде постигло других, нежели обладание тайной, которую он хочет или обязан хранить. Уже в начале процесса создания общества потребность в тайных организациях давала о себе знать. Где не существовало никаких тайн, хранимых по веским причинам, «тайны» создавали либо извращали надлежащим образом, а затем они делались «известными» и «понятными» привилегированным посвященным. Так было с розенкрейцерами и во многих других случаях. Среди этих ложных тайн — как ни смешно — есть немало неизвестных посвященным истинных тайн, например, в тех обществах, которые заимствовали свои «тайны» преимущественно из алхимической традиции.

Потребность в сотворении тайн на первобытной ступени развития имеет жизненно важное значение, поскольку общая тайна есть средство для объединения. На

* Хорошо ли, худо ли (*англ.*).

социальной ступени тайна становится полезной компенсацией при отсутствии единения отдельных личностей, которые посредством постоянного возврата снова и снова отбрасываются к исконно бессознательному отождествлению с другими. Достижение цели — а именно осознающего собственное своеобразие индивидуума — тем самым превращается в долгий, почти безнадежный труд воспитания, когда связь отдельных индивидуумов, возвысившихся благодаря инициации, снова осуществляется лишь через бессознательное отождествление, если речь идет также и о некоем социально дифференцированном объекте отождествления.

Тайное общество представляет собой промежуточную ступень к индивидуации: человек пока уступает коллективной организации, чтобы иметь возможность отделаться от нее, т. е. человек еще не осознал, что, вообще говоря, задача каждого — стоять на собственных ногах, независимо от всех прочих. Ощущение наличия тайной задачи преграждает путь всякому отождествлению с коллективным, как-то: принадлежности к организации, признанию какого-либо «изма» и тому подобному. Это — костыли для хромого, щит для пугливого, ложе отдохновения для лентяя, детская для безответственного; особенно же — приют для бедных и слабых, спасительная гавань для потерпевших кораблекрушение, лоно семьи для сироты, страстно прославляемая цель для утратившего надежду, заблудившегося путника и усталого пилигрима, стадо и надежный загон для сбежавшей овцы и своего рода мать — что означает пищу и опеку. Было бы поэтому неверно считать такую промежуточную ступень помехой; она, напротив, означает единственную на долгое время возможность существования индивидуума, которому теперь, кажется, более чем когда-либо прежде угрожает лишение самого имени. В наше время она столь важна, что многие с известным правом считают ее конечной целью, когда каждая попытка обратить внимание человека на возможность дальнейших шагов по пути к самостоятельности кажется дерзостью или заносчивостью, фантазией или невозможностью.

Но вопреки этому может оказаться, что кто-то по зрелом размышлении видит себя вынужденным проделать этот путь собственными ногами, поскольку во всех

предложенных ему личинах, формах, пределах, укладах жизни, атмосфере не находит нужного ему. Он отправится в путь один, сам являясь собственным обществом. Он станет своим собственным многообразием, состоящим из множества различных мнений и тенденций. Но и они не движутся с необходимостью в одном и том же направлении. Он окажется в разладе с самим собою и обнаружит большие затруднения в том, чтобы свое собственное многообразие свести воедино для совместных действий. И даже если он защищен на этой промежуточной ступени социальными формами, то вместе с тем он не располагает никакой защитой против внутреннего многообразия, которое ссорит его с самим собою и подталкивает на ложный путь к достижению тождества с внешним миром.

Если посвященного тайна его общества увлекает на этот ложный путь, к недифференцированной коллективности, то и уединившийся на своей одинокой тропе также нуждается в тайне, которую по какой-то причине нельзя или невозможно открыть. Подобная тайна обрекает его на изоляцию в том, что касается его собственных намерений. Весьма многие индивидуумы не в состоянии вынести подобную изоляцию. Это невротики, поневоле играющие в прятки с другими, как и с собою, не имея возможности принять действительно что-либо всерьез. Они, как правило, жертвуют индивидуальной целью ради потребности в коллективном уравнивании, к чему их побуждают все взгляды, убеждения и идеалы окружающих. К тому же против последних нет разумных аргументов. Лишь тайна, которую нельзя выдать, т. е. такая, которая пугает или которую невозможно постигнуть, описав словами (и которая потому кажется принадлежащей к категории «безумных»), может предотвратить неизбежное отступление.

Потребность в такого рода тайне во многих случаях столь велика, что внушает мысли и действия, за которые невозможно отвечать. Чаще всего за всем этим стоит не произвол и надменность, а какая-то неясная самому индивидууму dira necessitas*, какую унаследовали люди с тяжким долгом перед судьбой и которая, возможно,

* Грозная необходимость (*лат.*).

впервые в жизни показывает ему ad oculos* существование в его собственных владениях, где он мнил себя господином, чего-то сильного и чуждого ему.

Наглядным примером является история Иакова, который боролся с ангелом и, получив рану в бедро, избежал тем самым смерти. Но тот Иаков был в выгодном положении, ибо всякий верил в его историю. Какого-нибудь нынешнего Иакова встретили бы лишь многозначительными улыбками. Он предпочтет лучше не рассказывать о подобных происшествиях, особенно если должен составить частное мнение о посланнике Яхве. Тем самым он nolens volens вступает во владение некоей не подлежащей обсуждению тайной и удаляется из круга коллективности. Естественно, что его «reservatio mentalis»** все-таки станет явной, если ему не удастся лицемерить всю свою жизнь. Но неврастеником станет каждый, кто попытается разом преследовать обе цели — индивидуальность и возможность приспособить себя к коллективности. Такой «Иаков» не согласится, чтобы ангел оказался сильнее, ибо еще никто не слышал, чтобы ангел тоже захромал хоть немного.

Таким образом, кто, побуждаемый своим даймоном, решится сделать шаг за пределы промежуточных ступеней, тот поистине достигнет «нехоженого, недоступного», где его не поведет ни единый надежный путь, где ни единый дом не раскинет над ним свой спасительный кров. Не найдется также никакого закона, если он вынужден будет очутиться в такой ситуации, которую не предусмотрел (например, коллизию долга), от чего так просто не отделаешься. Обычно экскурсия в «no man's land»*** длится лишь до тех пор, пока коллизия такого рода не заявит о себе, и скорехонько оканчивается, как только ее удалось почувствовать загодя. Если затем кто-то пустится наутек, я не могу поставить это ему в вину. Но и то, что он собственную слабость и малодушие вменит себе в заслугу,— этого я тоже не одобряю. А поскольку мое презрение не доставит ему в дальнейшем никаких неприятностей, я могу спокойно высказать его.

* Воочию (*лат.*).

** Подспудные мысли (*лат.*).

*** Нечеловеческую страну (*англ.*).

Если кто-либо отважится разрешить коллизию долга исключительно на свою ответственность и перед судьей, день и ночь занимающимся этим, то в этом случае он попадет в ситуацию «одиночки». Он владеет тайной, которая не терпит никакой официальной дискуссии,— хотя бы потому, что он сам поручил самому себе и нелицеприятное обвинение, и упорную защиту,— и ни один духовный или светский судья не смог бы вернуть ему возможность спокойно спать. Если бы он уже не был сыт по горло такими решениями, то никогда не пришел бы к коллизии долга. Последняя всегда предполагает обостренное понимание ответственности. Но именно эта добродетель — из тех, которые запрещают ему признать принятое коллективом. Потому суд внешнего мира переносится во внутренний, где решение будет принято при закрытых дверях.

Но такая защита придает индивидууму несвойственную ему прежде значительность. Тут не одно лишь известное и социальное определение *Я,* но и приговор о том, чего оно стоит само по себе. Не только обвинение выкладывает на стол дотоле незамеченные факты — защита тоже вынуждена поразмыслить над аргументами, о каких прежде никто не думал. Тем самым, с одной стороны, не только заметный кусок внешнего мира переносится во внутренний, и внешний мир тем самым обедняется на этот кусок или освобождается от него; но, с другой стороны, внутренний мир настолько же прибавляет в весе, когда возводится в ранг трибунала, выносящего решения по вопросам этики. Прежнее, так сказать, однозначное, *Я* теряет прерогативу простого обвинителя, а взамен получает тягостную обязанность быть также и обвиняемым. Такое *Я* становится амбивалентным и неоднозначным, и даже оказывается между молотом и наковальней. *Человек начинает замечать повелевающую им противоречивость.*

Далеко не все коллизии долга, а возможно, и ни одна, на самом деле окажутся «разрешенными», даже если о них дискутировать и аргументировать до второго пришествия. В один прекрасный день решение просто объявится, очевидно, как результат своего рода короткого замыкания. Практическая жизнь не может позволить себе застыть в каком-то вечном противоречии. Но пары

противоположностей и противоречия не исчезнут, хотя в какой-то момент они отодвинутся назад импульсом к действию. Они постоянно угрожают единству личности и снова и снова опутывают жизнь противоречиями.

Оценивая такое положение вещей, можно сделать вывод, что самое разумное — это остаться среди своих, т. е. никогда не покидать коллективного загона и дома, поскольку лишь они обещают какую-то защиту от внутренних конфликтов. Кто не *должен* покинуть отца и мать, тому, действительно, лучше всего остаться с ними. Но немало и таких, которые будут вытолкнуты на этот индивидуальный путь. Они очень скоро узнают о *Да* и *Нет* человеческой натуры.

Подобно тому как всякая энергия происходит от противоположности, так и душа обладает внутренней *полярностью* как непременной предпосылкой ее жизнеспособности, что было известно еще Гераклиту. Теоретически, равно как и практически, она свойственна всему живому. Это важное условие противостоит легко разрушаемому единству *Я,* которое постепенно, в течение тысячелетий, сохранялось лишь с помощью бесчисленных мер защиты. То, что *Я* вообще стало возможным, похоже, проистекает из того, что все противоположности стремятся выравняться. Это происходит в энергетическом процессе, который берет свое начало в столкновении горячего и холодного, высокого и низкого и т. п. Энергия, лежащая в основе сознательной жизни души, предшествует ей и потому непознаваема. Если же она приближается к тому, чтобы достичь сознательности, то проявляется теперь, проецируясь в такие фигуры, как мана, боги, демоны и т. д., чье могущество кажется источником силы, обусловливающим жизнь, а потому практически им и является, покуда наблюдается в такой форме. По мере же того как эта форма расплывается и становится недейственной, появляется *Я,* т. е. эмпирический человек, в чьем владении и оказывается такой источник силы, правда, в самом полном значении этого двусмысленного слова: с одной стороны, эту энергию он пытается обуздать, достигнуть овладения ею или даже мнит, будто овладел, с другой — она овладевает им самим.

Такая гротескная ситуация, конечно, может осущест-

виться только там, где лишь содержания сознания признаются формой психического бытия. Где это так, инфляции невозможно избегнуть путем обратного проецирования. А где признают существование некоей бессознательной души, там содержание такого проецирования может быть воспринято в форме врожденных инстинктов, предшествующих сознанию. Тем самым сохраняется их объективность и автономия и предотвращается инфляция. Архетипы, существующие прежде сознания и обусловливающие его, проявляются в роли, какую они играют в действительности, а именно как априорные структурные формы инстинктивного фундамента сознания. Они изображают вещь отнюдь не как таковую, а, скорее, в тех формах, в каких она является и познается. Естественно, архетипы — не единственные основания сознания. Они составляют основу лишь коллективной части восприятия. Как свойства инстинктов, они присутствуют в их динамической природе и обладают вследствие этого специфической энергией, которая вызывает или даже вынуждает определенные действия или импульсы, т. е имеет при случае непререкаемую властную силу (божественность!). Понимание ее как демона гарантируется поэтому ее природой.

Если кто-то может подумать, будто посредством таких формулировок что-то меняется в *природе* вещей, он должен будет отнести это на счет своей веры в слово. Сущность действительности не изменяется, если ей дают иное наименование. Воздействию этого подвергаемся лишь мы сами. Когда кто-либо понимает «Бога» как «чистое Ничто», это решительно никак не воздействует на содержание какого-либо высшего принципа. Мы владеем им точно так же, как и прежде; посредством смены наименования мы ничего не удалили из действительности, самое большее — неверно настроили самих себя, если новое наименование заключает в себе отрицание; наоборот, положительное обозначение неизвестного приносит успех, давая нам соответственно положительную ориентацию. Если мы поэтому Бога обозначим как архетип, то о его истинном существе еще не сказано ничего. Но мы выскажем тем самым признание того, что «Бог» запечатлен в нашей душе, существующей прежде сознания, а потому не может считаться результатом

осознания. Тем самым он не только не удаляется или упраздняется, но даже делается более доступным опыту. А последнее обстоятельство совсем не безразлично, ведь недоступная опыту вещь легко может внушать подозрение в том, что не существует. Такое подозрение напрашивается тем более легко, что при моих попытках реконструировать первобытную бессознательную душу так называемые верующие в Бога достаточно быстро склонялись к атеизму, а если не к нему, так к агностицизму, но не к такой психической реальности, как бессознательное. Если в этом вообще что-то есть, то оно должно состоять из исторически меняющихся ранних ступеней развития нашей сознательной души. Почти все согласны с тем, что предположение, будто человек во славе своей был создан без всяких ранних ступеней на шестой день творения, все-таки несколько упрощенно и архаично, чтобы все еще удовлетворять нас. Но архаические представления души сохраняются: она не имеет никаких архетипических предпосылок, она — tabula rasa, возникающая наново при рождении, и она такова, какой сама делает себя.

Сознание в фило- и онтогенетическом отношениях вторично. Этот несомненный факт следует, наконец, принять к сведению. Подобно тому как тело имеет долгую историю, длившуюся миллионы лет, точно так же обстоит дело и с психической системой, и подобно тому как тело современного человека в каждой своей части представляет собой результат такого развития и все еще всюду позволяет увидеть ранние ступени своего существования, точно так же обстоит дело и с душой. Как в каждом из нас исторически развивающееся сознание начинается с бессознательно проявляющегося звероподобного состояния, так и каждый ребенок повторяет те же самые частности. Душа ребенка в ее состоянии, предшествующем сознанию,— не более чем tabula rasa: она уже, видимо, пребывает в особом зачаточном состоянии и потому наделена всеми специфическими инстинктами человека, как и априорными основами более высоких функций.

На таком сложном базисе *Я* возникает и проходит с его помощью через всю жизнь. Где эта основа не оказывает воздействия, там начинается холостой ход и смерть.

Жизнь и реальность этой основы — витально необходимое условие. Напротив, даже внешний мир имеет второстепенное значение, ибо что может он, если у меня нет идущего изнутри желания покорить его себе? Никакая осознанная воля не заменит надолго желания жить. Это желание идет изнутри нас как какой-то долг, или воля, или повеление; и если мы — как пошло, что называется, с давних пор — обозначаем его наименованием личного божества, то психологическую сторону дела мы выражаем тем самым довольно удачно. И даже если мы попробуем посредством понятия архетипа точнее описать то место, где это божество соприкасается с нами, мы ничего не устраним, а лишь сами приблизимся к источнику жизни.

Нет ничего более естественного, нежели то, что мне как *психиатру* (что означает «врачующий душу») близки подобные понятия, ибо меня в первую очередь интересует, как я могу помочь моим больным снова обрести здоровую основу. Для этого, как я убедился, нужно многое знать! Да в медицине вообще иначе ничего и не получится. Она добилась успехов не тем, что отыскала, наконец, секрет здоровья и тем самым решительно упростила свои методы. Напротив, она погрязла в необозримых сложностях, и не в последнюю очередь потому, что делала заимствования из всех возможных областей. Мне тоже отнюдь не чуждо желание подкрепить кое-что данными иных дисциплин, но я лишь пытаюсь сделать их сведения применимыми в моей области. Естественно, мне следует сообщить о таком применении и его последствиях. Открытия делают именно тогда, когда данные, полученные в одной области, переносят с целью практического применения в какую-нибудь другую. Сколь многое осталось бы неизвестным, если бы в медицине не применили рентгеновские лучи на том основании, что они были открыты физиками? Если в определенных условиях лучевая терапия может иметь опасные последствия, это интересно для врача, но безразлично физику, который использует эти лучи совсем иным способом и в иных целях. Но он не станет придерживаться мнения, будто медики желают учить его, когда обращают внимание на неблагоприятные или полезные последствия использования рентгеноскопии.

Когда я, например, использовал в психотерапии исторические или теологические данные, они, естественно, получали несколько иное освещение и приводили к иным заключениям, нежели в том случае, когда они оставались ограниченными своей специальной областью, где служили иным целям.

Итак, тот факт, что в основе динамики души лежит некоторая полярность, приводит к тому, что проблематика противоречий в самом широком смысле слова попадает в русло филологических дискуссий со всеми их религиозными и философскими аспектами. Последние утрачивают при этом особый характер, свойственный их специальным областям, и это неизбежно, поскольку они касаются психологической постановки вопроса, т. е. не рассматриваются здесь более под углом зрения религиозной или философской истины, но исследуются, скорее, в смысле их психологической обоснованности и значимости. Вопреки их притязаниям на независимость истины имеет место именно тот факт, что эмпирически, т. е., с точки зрения естественных наук, они в первую очередь являются *психическими феноменами*. Этот факт кажется мне неоспоримым. То, что они тщатся найти обоснование в себе и через себя, относится к способам исследования, известным в психологии,— не только не исключаются ею как неправомерные, но, напротив, рассматриваются здесь с особой тщательностью. Психология не знает таких суждений, как «лишь религиозное» или «лишь философское», в противоположность тем упрекам в «лишь психическом», какие слишком часто слышатся именно со стороны теологов.

Все высказывания, какие вообще мыслимы, возникают в душе. Они возникают, между прочим, как динамический процесс, происходящий на основе противоречивости души и ее содержаний и представляют собой разряд между ее полюсами. Поскольку принципы истолкования не следует умножать сверх необходимого, а энергетический способ рассмотрения доказал свою надежность как общий принцип истолкования естественных наук, то мы и в психологии ограничимся им. Неизвестны никакие надежно установленные факты, которые вынуждали бы предполагать другое понимание более необходимым, да к тому же противоречивость или по-

лярность души и ее содержаний оказались одним из важных результатов эмпирической психологии.

Если, таким образом, энергетическое понимание души утверждено в своих правах, высказывания, в которых пытаются переступить границы, установленные такой полярностью, например, высказывания о метафизической реальности, возможны лишь как парадокс, если претендуют на какую-то степень достоверности.

Душа не может прыгнуть выше самой себя, т. е. не может устанавливать какие-либо абсолютные истины; ибо ее собственная полярность обусловливает релятивность ее высказываний. Когда душа провозглашает абсолютные истины, как, например, «вечная сущность есть движение» или «вечная сущность есть Единое», она nolens volens впадает в те или иные противоречия. Ведь с одинаковым успехом могли бы значиться: «вечная сущность есть покой» или «вечная сущность есть Все». В своей односторонности душа разрушает себя и утрачивает способность познавать. Она сводит все к нерефлектируемому (поскольку оно не поддается рефлексии) изменению физических состояний, каждое из которых надеется обосновать в себе самом, ибо не видит или еще не видит других.

Эти высказывания, само собой разумеется,— ни в коем случае не оценки, но, скорее, констатации фактов, что очень часто и даже с неизбежностью приводит к нарушению границ, ибо «все есть переход». За тезой следует антитеза, а между ними возникает как лисис нечто третье, что прежде не воспринималось. Посредством такого процесса душа лишь еще яснее обнаруживает свои противоречия и фактически ни в чем не превосходит себя.

Несмотря на все мои усилия показать ограниченность души, я как раз не думаю, что существует *лишь* душа. Мы просто не можем увидеть ничего сверх души, пока и поскольку речь идет о восприятии и познании. О том, что имеются непсихические трансцендентные объекты, естественные науки предпочитают хранить молчание. Но им известно также, сколь затруднительно познать действительную природу объекта, особенно там, где орган восприятия отказывает или даже вводит в заблуждение и где нет подходящих форм мысли, а соответственно они

лишь должны быть еще созданы. В тех случаях, когда реальный объект скрыт и от нашего органа мышления, и от его искусственного вспомогательного аппарата, трудности возрастают до предела, так что некоторые пытаются даже утверждать, будто никакого реального объекта тут вообще нет. Такого поспешного заключения я никогда не делал, ибо не придерживаюсь мнения, будто наше восприятие способно охватить все формы существования. Тут я даже выдвинул постулат, что феномен архетипического вида — т. е. данность более тонкая, нежели психическая,— основан на существовании некоего *психоидного* базиса, т. е. чего-то лишь обусловленного психически, но принадлежащего соответственно к иной форме существования. Из-за недостатка эмпирических сведений у меня нет ни знаний, ни представлений о подобных формах существования, которые обычно называют «духовными». С точки зрения науки безразлично, что я *понимаю* под этим. Я вынужден довольствоваться своим незнанием. Но пока архетип оказывается *действующим,* он для меня *действителен,* даже если я не знаю, какова его истинная природа. Это, естественно, относится не только к архетипам, но и к природе души вообще. То, что она сама может высказать о себе, никогда не превосходит ее самое. Все понимание и все понятное само по себе — психологического характера, и до сих пор мы безнадежно заключены в исключительно психическом мире. Несмотря на это мы имеем основание предположить существование за этой завесой действующего и влияющего на нас, но неизвестного абсолютного объекта, и как раз в таких случаях, особенно в психических явлениях, когда невозможно осуществить его эффективную констатацию. Высказывания о его возможности или невозможности вообще имеют значение только в пределах дисциплин, а вне их это — пустое самомнение.

Хотя, с объективной точки зрения, запрещено делать высказывания наугад, т. е. без достаточных оснований, тем не менее допустимы такие высказывания, которые можно, видимо, сделать без объективного основания. Но в таком случае речь идет о некоем психодинамическом обосновании, которое обычно называют субъективным и рассматривают как чисто личностное. Тем самым впа-

дают в ошибку: будто нельзя различить, исходит ли высказывание действительно от единственного субъекта и вызвано исключительно личностными мотивами либо имеет общее происхождение и проистекает из коллективно существующих динамических «patterns»*. В последнем случае оно понимается не как субъективное, а как психологически объективное, поскольку у некоторого числа индивидуумов была возможность по внутреннему побуждению сделать идентичные высказывания и соответственно воспринять и известное представление как жизненно необходимое. Поскольку архетип — не просто лишенная активности форма, но также заряжен какой-то специфической энергией, его, пожалуй, можно рассматривать как causa efficiens** подобных высказываний и понимать как их субъект. Не человек самолично делает такое высказывание, но архетип выражает себя в нем. Если эти высказывания не делаются либо не принимаются в расчет, это вызывает — как показывает врачебный опыт, а равно и обычное человеческое знание — болезненные психические явления. В отдельных случаях это невротические симптомы, а там, где дело касается людей, невосприимчивых к какому-то неврозу, возникают коллективные галлюцинации.

Архетипические высказывания основаны на инстинктивных представлениях, и им нечего делать с разумом; они разумно не обоснованы и не могут быть опровергнуты разумными аргументами. Они были и являются некоторой частью картины мира, «représentations collectives»***, как верно назвал их Леви-Брюль. Несомненно, большую роль играют здесь *Я* и его воля. Но то, чего желает *Я,* в значительной мере и часто неведомым для него образом расстраивается автономией и высшей силой этого архетипического процесса. Практический его учет и составляет сущность религии, коль скоро она может быть подвергнута исследованию средствами психологии.

---

* «Моделей» (*англ.*).

** Побудительную причину (*лат.*).

*** «Коллективными представлениями» (*фр.*).

III

Тут мне невольно приходит на ум, что наряду с полем рефлексии имеется еще и другая область, по меньшей мере столь же обширная, если не простирающаяся еще дальше, где едва ли найдутся рассудочные понятия и образы, какими можно было бы овладеть. Это поле Эроса. Понимаемый на античный лад, Эрос есть бог, чья божественность превосходит границы человеческого, и потому не может быть ни понят, ни изображен. Я мог бы осмелиться — подобно другим, пытавшимся сделать это до меня,— обратиться к этому демону, чья власть простирается от бескрайнейших просторов неба до темных пропастей ада; но у меня хватает духу только на то, чтобы искать тот язык, на котором можно было бы адекватно выразить необозримые парадоксы Любви. Эрос — космогонист, творец и отец-мать всякого познания. Мне кажется, будто conditionalis* Павла «если бы не было Любви» содержит все познание и даже высшее проявление божественности. То, что могла дать когда-либо интерпретация фразы «Бог есть Любовь» — Божество как «complexio oppositorum»,— подтверждают его собственные слова.

Мой врачебный опыт, равно как и моя собственная жизнь, беспрестанно ставили передо мною вопрос о любви, и никогда я не мог дать на него какой-либо удовлетворительный ответ. Подобно Иову, «руку мою полагаю на уста мои. Однажды я говорил,— теперь отвечать не буду» (Иов. 39, 34 сл.). Здесь речь идет о величайшем и самомалейшем, удаленнейшем и ближайшем, высочайшем и глубочайшем, и одно никогда не высказывается без другого. Ни один язык не взрастил таких парадоксов. Вообще можно сказать, что ни одно слово не выражает целого. Говорить о частных аспектах — всегда слишком много или слишком мало там, где вообще-то смысл имеет лишь целое. Любовь «все покрывает» и «все переносит» (1 Кор., 13, 7). Эти слова говорят обо всем. К ним нечего прибавить. В глубочайшем понимании именно мы — жертва или средство и инструмент космогонической «любви». Я ставлю это сло-

* Сослагательное (выражение) (*лат.*).

во в кавычки, дабы отметить, что понимаю под ним не одно лишь вожделение, предпочтение, благосклонность, желание и тому подобное,— но превосходящее единичную сущность целое, единое, неделимое. Человек, будучи частью, не постигнет целого. Оно превосходит его. Он может сказать «да» или воспротивиться; но всегда он пленен целым и заключен в него. Он всегда зависит от целого и зиждется на нем. Любовь есть его свет и его тьма, конца которой он не прозревает. «Любовь не иссякнет никогда», даже если он «глаголет языком ангелов» или с научной тщательностью прослеживает до самого низкого уровня жизнь клетки. Он может наделить любовь всеми именами, какие только имеются в его распоряжении, но лишь смирится с бесконечным самообманом. Если он владеет хоть граном мудрости, то сложит оружие и выразит ignotum per ignotius*, т. е. именем Божьим. В этом своеобразие его подчиненности, незавершенности и зависимости, но также и знак свободы его выбора между истиной и заблуждением.

---

* Неизвестное посредством еще более неизвестного (*лат.*).

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

В лежащий перед читателем том входят малые работы К. Г. Юнга, разрабатывающие тему архетипа духа, каким он предстает в алхимии, фольклоре и искусстве и науке, а также в самосознании творца аналитической психологии. Четыре части, на которые редколлегия развела содержание тома, отражают именно такое членение его тематики.

Основу тома составляют две работы Юнга из «малого алхимического цикла» (готовящийся сейчас к печати том «Философское древо» продолжит начатое в этом) — «Дух Меркурий» и «Парацельс как духовное явление». Обе публикуются на русском языке впервые. Другие работы, уже публиковавшиеся на русском языке, заново отредактированы и изданы исходя из текстологических принципов, на которых основано все наше издание сочинений Юнга. Исключением выступает перевод работы «К феноменологии духа в сказке», в котором значительно облегчен научный аппарат, состоящий из ссылок на различные немецкоязычные издания сказок народов мира. Соответственно нумерация сносок не совпадает с принятой в первоисточнике. Читатель, которому будет важно заглянуть в источники Юнга (редкие ныне издания начала века), наверняка окажется специалистом, и ему будет нетрудно отыскать сведения о них в 9 (1) томе Собрания сочинений нашего автора.

С сожалением следует отметить, что по техническим причинам не смогли быть воспроизведены восемь иллюстраций к работе «Дух Меркурий».

Указатель имен

Указатель важнейших терминов

СОДЕРЖАНИЕ

Часть I

Часть II

Часть III

Часть IV

Список опечаток к тому «Ответ Иову»
(М.: Канон, 1995)

Страница, строка	Напечатано	Следует читать
11, 22 сн.	дальнего	дольнего
13, 2 св.	его	своей
114, 10 сн.	их в способности	в их способности
118, 12 св.	судии	судие
193, 22 св.	открытие	откровение
196, 6 сн. (сноска)	нуминозности	луминозности
216, 1 св.	облеченный	облеченной
221, сн. 160, 4 св.	в небесах	в небесных
226, сн. **, 1 св.	Вы здесь,	Вы здесь еще,
250, 18 св.	effeciens	efficiens
284, 3 сн.	маны	мана
297, 14 св.	маны	мана
316, сн. 158, 2 св.	изъявлен	изъязвлен
330, 7 св.	множества	множеств
333, 1 сн.	Представленным	Представленных

Научное издание

Карл Густав
ЮНГ

Собрание сочинений

ДУХ МЕРКУРИЙ

Научный редактор *В. Марков*
Художественный редактор *И. В. Жарко*
Корректор *Э. В. Соломахина*
Компьютерная верстка *М. А. Федосеев*

Издательство «Канон»
117049, Москва, Крымский вал, 8

ЛР № 071037

Подписано в печать с оригинал-макета заказчика 17.12.95.
Формат $84\times108^{1}/_{32}$. Гарнитура Таймс. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 20,5.
Тираж **15.000 экз.** Заказ № 155.

Отпечатано с оригинал-макета заказчика
в типографии издательства «Белорусский Дом печати».
220013, Минск, пр. Ф. Скорины, 79

Издательство
«КАНОН»

Готовится к печати

Давид Юм

Малые сочинения

Серия: История философии в памятниках

В июне 1995 г. издательство «Канон» выпустило в свет главный труд английского философа и историка Д. Юма (1711–1776) — «Трактат о человеческой природе», не переиздававшийся в России уже почти тридцать лет. Том малых сочинений выдающегося мыслителя является как бы продолжением этого издания. Он включает в себя ряд эссе Юма, в том числе ранее малоизвестных, а также такие работы, как «Естественная история религии», «Диалоги о естественной религии».